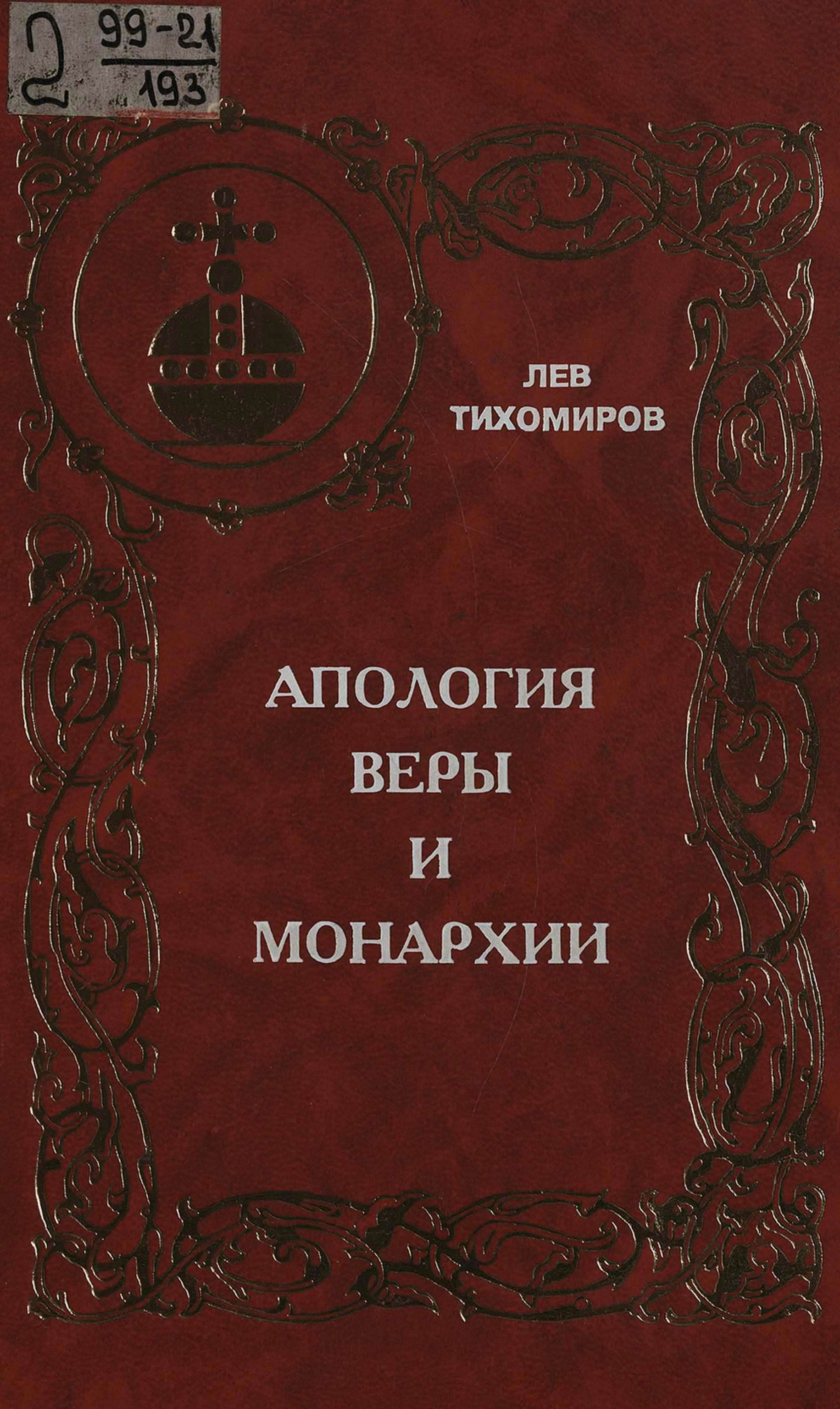
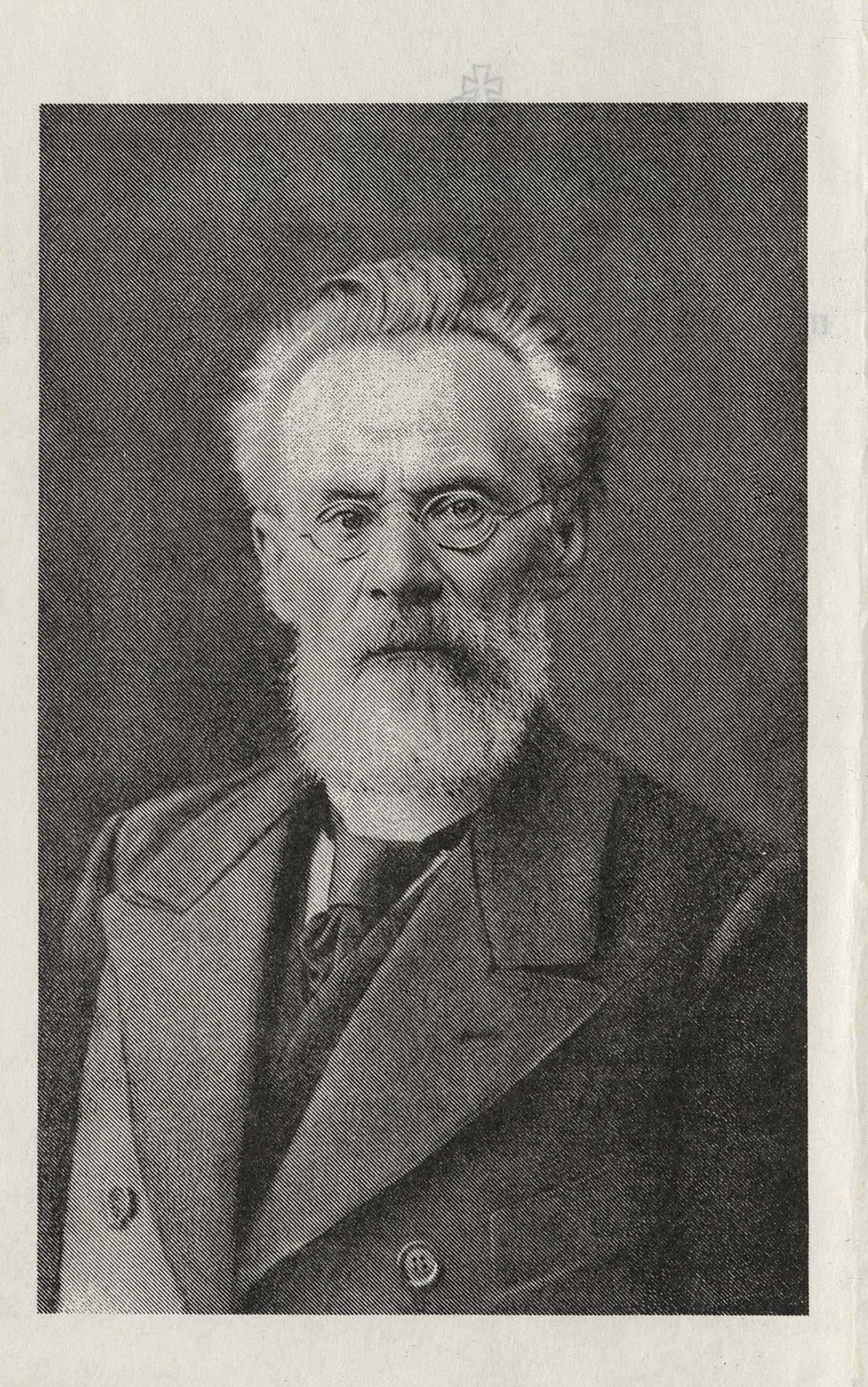


2 99-21
193
ЛЕВ
ТИХОМИРОВ
АПОЛОГИЯ
ВЕРЫ
И
МОНАРХИИ



ПУТИ РУССКОГО ИМПЕРСКОГО СОЗНАНИЯ





ЛЕВ
ТИХОМИРОВ

АПОЛОГИЯ ВЕРЫ И МОНАРХИИ

Москва
1999

ПРИЛОЖЕНИЕ К ЖУРНАЛУ «МОСКВА»





Составитель серии М. Б. СМОЛИН

Л. А. Тихомиров
Апология Веры и Монархии /Составление, вступительная статья и примечания М. Б. Смолина. — М.: Москва, 1999. — 480 с. (Пути русского имперского сознания)

ISBN 5-89097-018-6

В книге представлена интересная положительная программа реформ России, которую Л. А. Тихомиров разрабатывал, будучи советником П. А. Столыпина и редактором старейшей монархической газеты «Московские ведомости». Современность государственно-правовых воззрений Л. А. Тихомирова тесно связана с возможностью восстановления монархического принципа власти в России. Сам Л. А. Тихомиров утверждал, что всякий принцип власти всегда возможен и никогда не устаревает. Принципы власти неизменны с момента их возникновения, меняться может лишь форма их реализации в государственной системе. О форме реализации монархического принципа и идет речь в данной книге.

Государственные идеи Льва Тихомирова

В основе издаваемой журналом «Москва» третьей книги Льва Александровича Тихомирова лежат работы, написанные им в начале XX столетия. Формируя сборник, составитель исходил из желания дать читателю почувствовать глубокую внутреннюю связь церковной и политической публицистики Л. А. Тихомирова того времени, что позволяет восполнить важные моменты в мировоззрении автора, без чего его идейное наследие было бы неполным. Это особенно важно сегодня, в связи с растущим интересом к Льву Тихомирову, который в 90-е годы XX века становится (или уже стал) интеллектуальным авторитетом для национально мыслящей части нашего общества, и особенно русской молодежи, не успевшей значительно повредиться прежней коммунистической и современной либеральной идеологией.

И все же идея монархии многими не понята и отвергаема. Отвергаема на основе всевозможных созданных о ней мифов и сотворенных диффамаций. Искусственный туман демократических стереотипов, ложных представлений о монархии застилает, как плотный занавес, существо идеи монархии. «**Идея самодержавия,** — пишет профессор В. Д. Катков, — **не есть какая-то архаическая идея, обреченная на гибель с ростом просвещения и потребности в индивидуальной свободе. Это вечная и универсальная идея, теряющая свою силу над умами при благоприятном стечении обстоятельств и просыпающаяся с новою силою там, где опасности ставят на карту самое политическое бытие народа. Это героическое лекарство, даваемое больному политическому организму, не утратившему еще жизнеспособности**» (О русском самодержавии. Харьков, 1906. С. 19).

Даже признающие логичность рассуждений консервативных авторов, стройность их политических систем, саму величину этих мыслителей удивительным образом все же не хотят признавать возможность и полезность для современности использования монархического принципа в государственном строительстве. По всей видимости, здесь гораздо более проявляются упрямство, нежелание или боязнь расстаться со своими старыми либерально-демократическими убеждениями или просто меркантильный расчет, не позволяющий, видя журавля в небе, отпускать уже имеющуюся в руках синицу...

Против монархического образа правления часто выступают из опасения, что принцип наследственности не дает гарантий больших способностей представителей монархических династий. Может, говорят, родится монарх гениальный, а может, и человек ниже средних способностей. Л. А. Тихомиров считает способности монарха не столь значитель-

ным обстоятельством в деле государственного управления — более важным ему видится хорошая организация системы государственного управления и правильного выражения основ, на которых держится монархия. Да, монарх может быть средних способностей, но это никак не может отразиться на возможности выражения им нравственного идеала монархии, что достигается обдуманной системой воспитания будущих носителей Верховной власти, в которой на первом месте должно стоять религиозное воспитание. «Монарх должен знать, — пишет Л. А. Тихомиров, — что **если в народе нет религиозного чувства — то не может быть и монархии. Если он лично не способен сливаться с этим чувством народа — то он не будет хорошим монархом**» (Монархическая государственность. СПб., 1992. С. 450). Монарху необходимо иметь ту же самую веру, что и его народу, воспитываться не в среде «золотой молодежи» при дворе, а в доброй обстановке более тихих уголков, в непосредственном соприкосновении с жизнью нации.

Что же касается других упреков монархии, как-то: ограничение свободы деятельности нации бюрократической опекой, произвол чиновников из-за ограниченного круга непосредственного действия единоличной власти и т. д. — упреки эти относятся к абсолютистскому извращению понимания монархии и не являются свойственными истинной, или чистой, монархии. Скорее же всего, глубинно, подсознательно неприязнь к монархии в современном демократическом обществе сформирована недоверием вообще к **личности**, к возможному положительному и свободному личному творчеству на государственном поприще. Как говорил французский философ Вовенар, «тот, кто боится людей, любит законы».

Доверие к личности настолько подорвано в демократическом обществе, где что ни чиновник — то взяточник, что ни политик — то вор и обманщик, что деятельность личности во власти стремятся всячески обложить всевозможными законодательными ограничениями в надежде предотвратить или, на худой конец, усложнить этой личности возможность приносить вред обществу и государству. Доверие толпы к личности, ею же избираемой, крайне шатко и всегда недолговечно...

Свободу личности, свободу ее деятельности пытаются ограничить всевозможными постановлениями, уставами и прочими бумагами, рождаемыми демократическим бюрократизмом миллионами штук. Личность скована в демократии либо властью денег, либо властью толпы.

Это глубокое неверие в личность, естественно, переносится и на страну, как безнадежно выпавшую из мировой цивилизации из-за своего замшелого, патриархального сознания. Отсюда отрицание всякой самобытности России и бесконечные, кажется, попытки втиснуть русскую нацию в либеральные политические и культурные шаблоны.

В конечном счете все мнения о России, о ее судьбе, призвании, истории, все «за» и «против» сводятся к одному вопросу: **самобытна ли Россия или нет?**

Отрицающие убеждены в том, что Россия безнадежно отстала от развитого западного мира и что этот западный мир развивается в единственно правильном и единственно возможном направлении, а поэтому идут по пути подражания.

Признающие же самобытность России идут (или пытаются идти) по пути творчества, основанного на традиционных, корневых национальных

идеалах. Как правило, эти люди признают разноразвивающиеся культурно-исторические цивилизации, идущие по своим национальным путям.

Самобытность Верховной власти в России

Самобытность Верховной власти в России — это, быть может, одна из наиболее ярких областей самобытности русского духа. Самобытность Самодержавия прежде всего в том, что оно родилось и росло вместе с рождением и ростом самой русской нации. А значит, оно плоть от плоти русского народа, включает в себя все религиозные, психологические, бытовые и культурные стереотипы русского мышления, психологии, веры и вкусов.

«Царская власть развивалась вместе с Россией, вместе с Россией решала спор между аристократией и демократией, между Православием и инославием, вместе с Россией была унижена татарским игом, вместе с Россией была раздроблена уделами, вместе с Россией объединяла страну, достигла национальной независимости, а затем начала покорять и чужеземные царства, вместе с Россией сознала, что Москва — третий Рим, последнее и окончательное всемирное государство. Царская власть — это как бы воплощенная душа нации, отдавшая свои судьбы Божьей воле. Царь заведует настоящим, исходя из прошлого и имея в виду будущее нации» (Монархическая государственность. М., 1905. Ч. IV. С. 56).

Особое значение царя, значение его власти в смысле всемирном, безусловно, определяется тем, что он является не только державным вождем русского народа, но и блюстителем и покровителем всей Православной Церкви: роль, каковую он получил от своих царственных предков через посредство православных императоров Рима и Византии. Это роль всемирно-историческая.

Монархическое устройство общества и государства требует напряженного духовного делания, без которого самодержавная власть государей невозможна, поскольку общими основами существования монархии являются **религиозное** начало и упорядоченный сложно сословный **социальный** строй. Так же как в духовной жизни, от Верховной власти требуется **сознательное** понимание сущности своего принципа.

Религиозный элемент в единоличной Верховной власти очень важен. «Участие религиозного начала, — пишет Л. А. Тихомиров, — безусловно, необходимо для существования монархии как государственной Верховной власти. Без религиозного начала единоличная власть, хотя бы и самого гениального человека, может быть только диктатурой, властью безграничной, но не Верховной, а управительной, получившей все права лишь в качестве представительства народной власти» (Монархическая государственность. СПб., 1992. С. 78).

Чем ближе религия стоит к нравственному учению христианства, тем более правильная форма монархии будет реализовываться. Чем более неясен и далек от христианского идеала нравственный характер божества той или иной религии, тем менее будет различия между властью законной и узурпаторской и тем более будет иметь значение мерило успеха, характерное, например, для ислама.

В социальном плане человечество, по Л. А. Тихомирову, переживает две стадии развития: **патриархальную** и **гражданскую**.

Патриархальный быт представляет собой быт разросшейся семьи и существует до тех пор, пока члены этой семьи могут лично общаться. При большем разрастании быт патриархальный превращается в родовой, где уже нет такой четкой власти патриархального владыки. Именно поэтому родовой строй есть ступень перехода к быту гражданскому, где появляется власть политическая, основанная уже не на семейных и не на родственных отношениях. С переходом в гражданское состояние появляется понятие о Верховной власти.

По мнению Л. А. Тихомирова, при разном социальном быте сосуществуют предпосылки к разным принципам власти. Патриархальный быт благоприятствует возникновению монархической власти, особенно при необходимости общей самозащиты. При родовом быте в сходной ситуации, скорее всего, возобладает аристократический элемент. В гражданском же обществе **«монархия является тем легче**, — утверждает Л. А. Тихомиров, — **чем элементы гражданской жизни сложнее и чем сильнее они каждый порознь развиты»** (Монархическая государственность. СПб., 1992. С. 86).

Л. А. Тихомиров определяет три разновидности монархической власти: чисто монархическую, или **самодержавную,** и две представляющие ее извращения — **деспотическую** и **абсолютистскую**.

В Монархии правильной воля монарха подчинена истинному Богу, а народ видит в монархе Божьего слугу, подчиняясь ему безгранично до тех пор, пока монарх не перестает сам быть слугой Божьим.

Монархии, основанные на ложных религиозных концепциях, порождают произвольность власти монархов. Такие монархии Л. А. Тихомиров называет деспотическими. **Деспотической** монархии присуща произвольность власти, поскольку представления о содержании и направлении воли божества, представляющего лишь сверхчеловеческую силу, обществу неведомы. В связи с такими представлениями о божестве нет никакого истинно нравственного идеала — потому деспот действует произвольно, исходя из самого себя. Произвольность, или деспотичность, власти происходит или из личного обожествления монарха, или из божества, в котором нет нравственного содержания, а признается только сила, которой народ может лишь бояться.

Кроме деспотического искажения монархический принцип знает еще один тип искажения, называемый абсолютизмом. **Абсолютизм** олицетворяет власть, ничем не созданную и не зависящую ни от кого, кроме себя самой; выше себя она не знает силы, поэтому нравственный идеал этой власти низок. Абсолютизм, в сущности, похож на диктатуру, так как, соединяя в себе все власти, не представляет Верховной. Все им соединенные власти суть народные, а поскольку абсолютизм не представляет власть Божественную, не следует религиозной идее, а самодостаточен, то он не имеет Верховной власти над народом. Скорее всего, абсолютного монарха можно назвать наследным диктатором или вечным народным депутатом. Делегирование народом власти одному лицу в какой-либо сложный для государства момент еще не создает этой единоличной власти верховенства. Народ всегда может потребовать от своего делегата то, что он ему доверил. Поэтому абсолютистские мо-

нархии рождаются из демократии, как ее делегация, и к ней же ведут, как случилось в европейской монархии...

В системе управления монархического государства Л. А. Тихомиров видел два различных проявления верховного действия Монарха: **«по царской прерогативе»** и **«по монархической конституции».**

Под действием по царской прерогативе Лев Тихомиров имел в виду особое действие **по естественному царскому праву,** не противоречащее обычному юридическому праву, но находящееся вне конкретных его форм (статей) и требующееся исключительными государственными обстоятельствами. Юридический закон всегда устанавливает средние нормы законности, но этого часто недостаточно для торжества высшей правды, которому служит монархический принцип. Поэтому Монарх как личность должен иметь право действия, согласующееся с реально существующими в наличии законами, если те не могут поддержать правду на должной высоте. «Царская прерогатива решения по совести поддерживает сознание того, что правда выше закона, что закон только и свят — как отблеск правды. Царская прерогатива действия по совести совершенно неустранима в монархии. Там, где она исчезла, — монарха как Верховной власти уже нет» (Монархическая государственность. М., 1905. Ч. III. С. 159).

Это царское естественное право Л. А. Тихомиров выводит из ситуации самого зарождения государственности, когда Верховная власть Монарха являет собой все виды управления — и верховные, и подчиненные. Дальнейшее же развитие института государственности должно приводить к тому, чтобы Верховная власть Монарха становилась **«силой только направляющей и контролирующей»**, перекладывая прочие функции на надлежащие управительные власти, установленные Верховной властью.

Но поскольку полного совершенства достичь раз и навсегда невозможно, а человек в своей жизни руководствуется чаще всего не юридическими нормами, а нормами конкретными, жизненными, которые то выше средних норм юридических, то ниже их, то и закон не всегда совпадает с нравственной справедливостью; государь должен иметь возможность **восполнять** несовершенство юридических законов и устройства государственных институтов. Он обязан своим царским естественным правом действовать, не сообразуясь с тем или иным законом, особенно в ситуации, требующей чрезвычайных мер, законом не установленных. Но это право должно быть только у Монарха как у Верховной власти государства, которая единственно может создавать закон и его отменять...

К реформе обновленной России

Выход самой известной книги Льва Александровича — «Монархическая государственность» — совпал с революцией 1905 года, что, конечно, не могло не обратить на него внимания консервативной части общества и правительственных сфер. Симптоматично, что автор «Монархической государственности» не имел тогда полных прав подданного Всероссийского Императора. Вследствие обратного действия одного из законов конца XIX столетия ему снова вменялась в вину суди-

мость по народовольческому делу 193-х, и он не мог быть редактором газеты или журнала, не мог избирать и не мог быть избранным в представительные органы. Это очень показательно для понимания дел в Российской империи начала XX столетия. **Ведущий теоретик монархического принципа не имел полных прав гражданина Российской империи.** Только в непродолжительное управление министерством внутренних дел Петра Николаевича Дурново (1905 — апрель 1906) Лев Тихомиров получил снова эти права. Для политического писателя Л. А. Тихомирова, как, наверное, и для любого писателя, было очень важно, чтобы его ценили и читали. Но рубеж столетий был для него нерадостным временем. Вот несколько цитат из его дневника: «В какой-нибудь поганой республике, в Париже, если дают орден Почетного легиона лавочникам, то дают и писателям. У нас же кресты дают даже торгашу-жиду, но будь ты хоть великим публицистом — хоть заслужи царю, как никто, — все останешься вне государства, вне его внимания. Это очень обидно, и не за себя, а за государство» (ГАРФ, ф. 634, оп. 1, д. 6, л. 47. Июнь 1896). И еще: **«Мне кажется, что вообще моя писательская судьба будет служить упреком современной России: не умела она мною воспользоваться. Ослиное общество во всяком случае...»** (ГАРФ, ф. 634, оп. 1, д. 6, л. 81. Январь 1897)

Л. А. Тихомиров, работая выпускающим редактором «Московских ведомостей», попадает в сложную ситуацию. После 1907 года «Московские ведомости» должны были перейти другому издателю, и Л. А. Тихомиров оставался без работы и без средств к существованию. Предвидя подобную ситуацию, он пытался в 1906 году писать для «Нового времени», но его там приняли холодно и даже в штыки: то ли посчитали соперником, то ли его идеи были слишком правыми для этой газеты. По крайней мере, он сразу же вступил в спор с ведущим публицистом «Нового времени» М. О. Меньшиковым...

Тем временем в России шла политическая реформа. Реформа, возвещенная Высочайшими Манифестами 1903—1905 годов и завершившаяся Высочайшим Манифестом 3 июня 1907 года, была ожидаема и желаема обществом. Общество русское давно обсуждало необходимость реформирования государственного строя, ставшего заложником унифицированно-бюрократического управления.

Государственная Дума получила широкие полномочия, что само по себе, конечно, не было опасно для монархического принципа, но нечеткость кодификации Основных Законов 1906 года привела к возможности узурпации представительным учреждением законодательных функций Верховной власти.

Начатое обновление не оправдало надежд ни правых, ни левых. Обновление не дало ни чисто парламентарных учреждений, ни чисто монархических, но сильно ослабило государство, получившее в лице созданной Государственной Думы учреждение, которое считало себя государством в государстве.

Политика реформ была возвещена еще Высочайшим Манифестом 26 февраля 1903 года, который призывал всех граждан России к единению для усовершенствования государственного порядка, в том числе провозглашалось «согласование выборных общественных учреждений с правительственными властями». Но реформирование было задержано начавшейся русско-японской войной и продолжилось лишь с опуб-

ликованием Высочайшего Манифеста 6 августа 1905 года. Было решено «призвать выборных от всей земли Русской к постоянному и деятельному участию в составлении законов» с созданием законосовещательного учреждения. Высочайший Манифест 17 октября 1905 года объявил о созыве Государственной Думы и определил ее полномочия, установив «как незыблемое правило, чтобы никакой закон не мог воспринять силы без одобрения Государственной Думы и чтобы выборным от народа обеспечена была возможность действительного участия в надзоре за закономерностью действий поставленных от Нас властей».

Естественно, что при всем сознании необходимости перемен у Л. А. Тихомирова сформировалось мнение, что учреждения 1906 года были созданы при крайнем помутнении государственных идеалов и под сильным давлением революционной смуты и создали определенную неуверенность в вопросе о Верховной власти.

Л. А. Тихомиров писал, что создания новой Верховной власти не требуется, ибо она уже существует тысячу лет в Русском государстве в лице государей. А введение любых юридических ограничений уже существующей Верховной власти способствует только ослаблению государственности. Своей непоследовательностью законодательство позволяло крайне противоположно толковать отношения между этой властью и учреждениями 1906 года. С одной стороны, права Государя ограничивались тем, что без одобрения Думы никакой закон не мог вступить в силу, а с другой — решающее слово все равно оставалось за Императором, и, следовательно, законодательные учреждения не имели достаточно полномочий, чтобы стать «составными частями Верховной власти». Правительство, назначаемое и контролируемое непосредственно Государем, также получило теоретическую возможность воздействовать на Верховную власть через обязанность контрассигновки всех актов последней. В то же время Дума и Государственный совет, решавшие судьбу бюджета Империи, имели возможность влиять на министерства и стремиться подчинить их. Таким образом, видно, что реформы привели к тому, что различные ветви власти вмешивались в прерогативы друг друга и пытались воздействовать на Императора.

Такая ситуация в государственном управлении приводила к борьбе между плохо согласованными действиями учреждений. Не были четко определены цели и задачи каждого государственного института, что предоставляло каждому возможность толковать их полномочия исходя из своих политических убеждений. Неопределенность статуса государственных учреждений и политическая борьба привели к тому, что важнейшие государственные акты Императорскому правительству приходилось проводить в чрезвычайном порядке (по статье 87 Основных Законов), без широкого законодательного обсуждения. В противном случае практически любой законопроект блокировался или радикальным большинством Государственной Думы, или консервативным Государственным советом (как было, например, с введением земства в западных губерниях).

Подобное реформирование государственного строя России вызвало жесткую критику Л. А. Тихомирова, центральным звеном которой стали новые Основные Законы, опубликованные 23 апреля 1906 года и вызвавшие сильное потрясение в монархических кругах. 25 апреля

1906 года Л. А. Тихомиров записал в дневнике: **«От создания мира не было ни одного закона, равного этому по отсутствию мысли государственной»**. Эти законы имели явную тенденцию к ограничению Верховной власти посредством передачи законодательных функций Думе и Государственному совету, которые юридически были наделены излишними полномочиями. Данные органы стали рассматривать себя не законосовещательными учреждениями, а законодательными (об этом ясно говорят статьи 7, 17, 22, 24, 84, 86, 87, 119). Тем самым Основные Законы 1906 года искажали первоначальный замысел реформ, заложенный в Высочайших Манифестах 1903–1905 годов, в которых нигде не идет речь об ограничении самодержавия.

Новые Основные Законы создавали ситуацию, являвшуюся как бы переходным этапом к тому, чтобы Верховная власть Российской империи была поделена между Императором и представительными учреждениями. Фактически это была своего рода попытка государственного переворота, на что и указывал Л. А. Тихомиров.

Основные Законы 1906 года поставили свободное действие Верховной власти в противоречие с законом, то есть суверенитет Верховной власти в области законотворчества ставился некоторыми статьями, увязавшими это действие с одобрением или неодобрением Государственного совета или Думы, под сомнение. Л. А. Тихомиров утверждал, что законодатели исказили дух Высочайшего Манифеста 17 октября и изменили старые Основные Законы, следуя своим измышлениям, не сообразуясь ни с действительностью (то есть с силой Верховной власти Императора, с ее фактически неупразднимой самодержавностью и неограниченностью), ни с национальными традициями. Он требовал приведения законов к «идентичности» воли Верховной власти.

Попытка заменить одну Верховную власть (Императора) на другую, состоящую из Императора, Государственного совета и Государственной Думы, без достаточной четкости в следовании английской модели, при которой парламенту, имеющему неограниченную Верховную власть и состоящему из короля, палаты лордов и палаты общин, подчиняется правительство, и есть попытка государственного переворота, совершаемого путем искажения Высочайшей воли.

У думских политиканов создалась иллюзия, что через дальнейшее давление на Императора можно добиться и ответственного министерства и Учредительного собрания, которое бы и довершило «мирным путем» государственный переворот. Но Верховная власть Русского Царя оставалась реальностью, и его воля, изъявлявшаяся непосредственно через Высочайшие Манифесты и Указы, приводила в движение российский государственный корабль, получивший значительные повреждения с выходом Основных Законов 1906 года. Этой реальностью и объясняется Высочайший Манифест 3 июня 1907 года, частично выправивший положение. Государь воспринимал свой долг отлично от творцов новых Основных Законов и провел изменения в избирательной системе.

Юридическое положение государственного строя было шатким. Неустойчивость должна была разрешиться или возрождением порядка, когда Верховная власть Императора не имела юридических соперников, а значит, была неограниченна и самодержавна, или революцией и свержением законной власти. Эта печальная ситуация во многом сло-

жилась из-за того, что народное представительство было введено не как орган последовательно законосовещательный, временный и «русский по духу» (как говорит Высочайший Манифест 3 июня 1907 года), а как постоянная общегражданская структура с законодательными функциями.

«Все это расшатывание государственности, — писал Л. А. Тихомиров, — **конституция 1906 года произвела из желания ввести в государственные учреждения новый фактор: народное представительство»** (О недостатках конституции 1906 года. М., 1907. С. 38). Но народное представительство виделось кодификаторам законов не как особая форма общественной повинности, обязанности с целью помощи Императорскому правительству в его управлении Империей. Новые Основные Законы, вводя народное представительство, не определили, чем оно должно заниматься и для чего оно нужно в системе государственного управления.

Л. А. Тихомирова удивлял механический подход к выборам в Государственную Думу, когда законодатели отошли от принципа господствующего положения державного русского народа в русском государстве и, как он пишет, «говорят явную нелепость и явную неправду, будто бы это государство столь же польское или еврейское, как русское». Глупо то мнение, продолжал Л. А. Тихомиров, которое считает, что национальное большинство всегда сможет себя защитить без помощи государства. Оно ни на чем не основано, и на практике «русские составляют большинство численное, но поляки и евреи сильнее их богатством, организацией, своим умением эксплуатировать народ». Он сетует на непонимание бюрократическими структурами власти того, что было еще недавно, до обновления государственного строя, так ясно: «...что **наше государство есть государство русское, не польское, не финское, не татарское, тем паче не еврейское, а именно русское, созданное русским народом, поддерживаемое русским народом и не способное прожить полстолетия, если в нем окажется подорвана гегемония русского народа»**. Поэтому государство обязано «для охраны интересов русского народа... дать ему (русскому народу. — *М. С.*) не простое право побеждать на выборах, но и возможность на это — соответственной системой избирательного права» (Воспитательное влияние Государственной Думы // К реформе обновленной России. М., 1912. С. 135—136).

Пренебрежение русскими национальными интересами в устроении Государственной Думы очень беспокойло Л. А. Тихомирова. Он видел, что после Высочайшего Манифеста 3 июня 1907 года, изменившего избирательный закон, Государственная Дума не стала «русской по духу», как того требовало Высочайшее повеление.

Депутаты, одни из которых любят Польшу, другие — магометан, третьи — Армению, четвертые — демократическую конституцию, пятые — социализм, шестые — Россию и самодержавие, все, находясь в одном учреждении, принуждены были решать сложные и важные вопросы русского государства путем попыток соглашения всех этих противоположных направлений. Все это приводило к ослаблению России, ее растаскиванию по частям.

От таких разных людей, столь отличных от русского образа жизни и русского мировоззрения, невозможно было требовать исполнения

Высочайшего повеления о необходимости в Думе русского духа. Это положение в Государственной Думе сложилось в первую очередь из-за принципа партийности при построении народного представительства. Такое разделение лежит в самой природе любой партии, которая выделяет людей одного мировоззрения из среды всего народа и формирует из них желающее взять власть в государстве в свои руки. Верховная власть стремится к объединению, партия — к разъединению, и поэтому, сколько бы партий ни объединялось для управления страной, все равно страну будут раздирать споры и разногласия.

Демократическая теория о том, что-де страной должна править совокупность партий, представляется Л. А. Тихомирову глубоко ложной из-за отождествления интересов народа с интересами партий. Эта теория навязывает «народу то, чего в нем вовсе нет, то есть будто бы принадлежность к партиям». «Нация, — утверждает Л. А. Тихомиров, — всегда хочет быть единой и потому нуждается, чтобы существовала внепартийная власть. Народный инстинкт чует, что без руководственной роли власти не может быть ничего доброго в государственной работе, и потому-то народ всегда так оживает духом, когда появляется власть, и впадает в прострацию, когда власть исчезает куда-то» (Думы перед Думой // К реформе обновленной России. М., 1912. С. 30—31).

Лучшим примером этого является все тот же Высочайший Манифест 3 июня 1907 года — акт непосредственного действия Верховной власти, выведший государство из революционного тупика двух первых Государственных Дум.

Критическое положение дел создалось из-за несовершенства кодификации законодательства 1906 года, где не было указано **законное место чрезвычайному** порядку законодательства.

Проектируемая Л. А. Тихомировым реформа государственных учреждений и Основных Законов

С введением в русскую государственную систему представительных учреждений, построенных на парламентарных началах, эта система получила инородную деталь в свой механизм, начавший расшатывать государственную машину изнутри. В результате создалось двусмысленное положение Верховной власти, которая, с одной стороны, по Основным Законам 1906 года была вроде бы ограничена в области законодательной деятельности (ст. 7, ст. 86 и другие), а с другой стороны, сами новые Основные Законы были учредительным актом воли Верховной власти и в любое время могли быть изменяемы той же Верховной властью, которая их учредила.

Выходов из этого положения могло быть два. Один — в «развитии чистого парламентаризма», другой — в реформе «государственных учреждений в чисто **монархическом** духе, одинаково чуждом и бюрократизма, и парламентаризма». Л. А. Тихомиров подчеркивал, что разница между правым (монархическим) и левым (парламентарным) способом выхода из кризиса находится не в вопросах о свободе и даже не в народном представительстве, а в том, должна ли и может ли Россия

жить своей национальной жизнью или же она должна перестраивать свою жизнь по иностранным образцам «передовых стран».

Л. А. Тихомиров сформулировал свой выход, состоявший в развенчании ложного мнения, будто бы народное представительство несовместимо с царской неограниченной и самодержавной властью. Он предложил «правую» перестройку Российской империи, суть которой была во введении народного представительства, которое стало бы одним из учреждений государственного управления, не подрывая Верховную власть Государя Императора, а укрепляя и подавая ей помощь.

Самодержцу совершенно необходимо общение с нацией, потому что его Верховная власть призвана выражать дух нации. Народное представительство является одним из способов такого общения. Для области государственного управления, где действует народное представительство, это тоже очень важно, так как сочетание бюрократического и общественного управления помогает через контроль общественных учреждений предотвратить антигосударственное перерождение бюрократических институтов. То есть в области государственного управления необходимо сочетанное управление. Естественно, что народное представительство при Верховной власти монархического принципа не может быть вводимо как представительство Верховной власти народа. Двух Верховных властей в государстве быть не может, поэтому народное представительство должно выражаться в монархическом государстве в **присутствии** нации через своих представителей в государственном управлении.

При построении корпуса обязанностей и прав граждан Л. А. Тихомиров разделяет все население Российской империи на две части. Первую составляют все русские, которых он определяет как граждан Империи, с обязанностью «способствовать созиданию и поддержанию Гогударства, духом и трудами русского народа созданного», «в силу чего облекаются не только **личными**, но и **политическими правами**». Вторую составляют те народности, «которые по характеру своему и историческим традициям не способны поддерживать чуждую им национально русскую государственность»; они определяются Л. А. Тихомировым как «**подданные** и получают только **личные права**, необходимые для исполнения обязанностей честной и добропорядочной **жизни** всякого человеческого существа. Политических же прав государство им не дает» (Самодержавие и народное представительство. М., 1907. С. 8–9). Отдельным лицам из числа подданных Л. А. Тихомиров считает возможным даровать права граждан Империи за особые заслуги перед русской государственностью.

По поводу самих политических прав Л. А. Тихомиров в теории признавал, что они должны быть в принципе равны и одинаковы, но для практики он делает существенное пояснение, по которому осуществление этих политических прав должно сообразовываться с подготовленностью человека к выполнению обязанностей, возлагаемых на него. А для этого необходимо разработать систему цензов: образовательного, нравственного, имущественного, сословного и т. д., чтобы политическими правами могли пользоваться в идеале лишь достойные и законопослушные граждане.

Народно-представительные учреждения Л. А. Тихомиров определяет как органы царско-народного совещания. Таких учреждений он намечал

два: Народную Думу и Земский Собор. Он пишет о необходимости коренного преобразования современной ему Государственной Думы, которая не должна быть только законодательным, а скорее именно представительным органом избранных граждан Империи с широкими полномочиями в обсуждении государственных дел. Главная же задача Думы должна состоять в обсуждении государственных дел, о которых Государь Император желает узнать народное мнение, а также и представление самих депутатов на решение Верховной власти важнейших вопросов, волнующих избирателей, в том числе и вопросов, связанных с контролем за бюрократическими институтами власти. Для действенной работы Народной Думы к ее созыву должен быть готов всеобъемлющий отчет о положении государственных дел в Империи и представлены все законопроекты, по которым Государь хотел бы знать мнение народных представителей. Те, в свою очередь, имеют право составлять свои законопроекты, которые поступают затем в Законодательный совет (исполняющий роль Государственного совета), а также делать запросы министерствам и контролировать все власти управительные на предмет законности, целесообразности и удачливости их действий. Народная Дума также может представить Государю жалобы и пожелания о назначении или смещении тех или иных облеченных властью лиц. Выбираться народные представители должны от строго определенных сословно-профессиональных корпораций и получать при избрании наказы от этих групп населения. Избиратели могут отзывать своих представителей и выбирать новых. В случае же явной непригодности избранные депутаты Высочайшим повелением могут быть исключены из состава Государственной Думы, а избиратели, приславшие таких представителей, получат выговор и подвергнутся штрафу за нарушение своих гражданских избирательных обязанностей. Свобода депутатов в Народной Думе ограничивается лишь гражданским или уголовным правом, запрещающим преступления словом или делом для всех граждан Империи.

Л. А. Тихомиров предлагал, чтобы Народная Дума собиралась **раз в три года, на сессию в три-четыре месяца**, «которая при надобности, конечно, может быть продолжена». Рассмотрение мелочей законодательства не должно входить в обязанность народных представителей. Л. А. Тихомиров считал, что Народная Дума должна заниматься только серьезными и крупными вопросами, которые действительно важны для интересов разных групп населения. Такие вопросы назревают медленно и осознаются народом еще медленнее, поэтому три года перерыва между созывами дают срок для вызревания и накопления подобных проблем. Необходимо, чтобы в Народной Думе были представлены действительные **народные представители**, то есть люди, принадлежащие «к тем самым разрядам населения, коих мнения и пожелания она должна представлять».

В такой важный государственный орган должны выбираться только «лучшие, разумнейшие и влиятельные лица». Но такие люди не пожелают отрываться от своих основных занятий на продолжительное время. При постоянных ежегодных сессиях население сможет выбирать только из тех людей, которые захотят стать профессиональными политиканами, а они в Думе начнут создавать партии, стремящиеся к власти, что будет уже не представлением интересов тех или иных социальных или сословных групп, а борьбой за власть и с властью суще-

ствующей. В конечном счете такое построение народного представительства перерастет в партийный парламентаризм, что уничтожит представительство народа и подчинит народ политиканам.

«Итак, — пишет Л. А. Тихомиров, — **кто желает иметь в государстве действительно народное представительство хорошего качества, тот должен отрешиться от суеверия постоянных, ежегодных сессий, суеверия, внушенного своекорыстными интересами политиканов в практике европейского представительства новейших времен»** (Самодержавие и народное представительство. М., 1907. С. 19).

Председатель Государственной Думы должен быть назначаем Государем, дабы снять проблему борьбы за это место между народными представителями и одновременно дать более беспристрастный к внутренним течениям голос самому председателю.

В чрезвычайных ситуациях, когда решается судьба самого существования государства «или требуются решения, в высшей степени ответственные перед судьбами нации (например, уступка территории), должен быть созываем, по желанию Государя Императора и по представлениям высших государственных учреждений, Земский Собор» (Самодержавие и народное представительство. М., 1907. С. 19). Состав его должен быть собранием всех государственно-национальных сил...

Наибольшего личного участия монарха как Верховного управления, по мнению Л. А. Тихомирова, требует власть законодательная, поскольку законодательство является узаконенной волей монарха. Из учения о царской прерогативе Л. А. Тихомиров выводит соответственно и два пути правообразования в монархическом государстве: обычный и чрезвычайный.

Основные Законы 1906 года создали ситуацию, при которой исчезло ясное сознание прав Верховной власти, и их опубликование дало пищу для мнения, что Верховная власть в Российской империи теперь поделена между Государственным советом, Думой и самим Государем Императором. «Хотя, — как пишет Л. А. Тихомиров, — при тщательном юридическом анализе Высочайших Манифестов, относящихся к новым государственным установлениям, никаким недоумениям относительно Верховной власти, так же как и относительно ее прав — нет места...» (Верховная власть и Основные Законы 1906 года. М., 1909. С. 5).

Особенное подтверждение этому мнению дает Высочайший Манифест 3 июня 1907 года, который составляет дополнение к предыдущим Высочайшим Манифестам, и изъяснение об Основных Законах 1906 года. Высочайшим Манифестом 3 июня 1907 года был изменен избирательный закон (Положение о выборах в Государственную Думу), что запрещается статьями 7 и 86, в которых говорится о том, что ни один закон не может быть принят без одобрения Государственной Думы и Государственного совета. Решение это противоречит и статье 87: изменение избирательного закона прямо запрещается этой статьей даже как чрезвычайная законодательная мера между сессиями законодательных учреждений. Также не подпадает под статью 87 и то, что изменение избирательного закона не было, как указано в статье 87 о чрезвычайных законодательных мерах, внесено в Государственную Думу и Государственный совет для его обсуждения, да и сами Государственный совет и Государственная Дума не поднимали вопроса о незаконности нового избирательного закона. Это значит, что акт 3 июня был

признан как законный, «несмотря на его кажущееся противоречие законам 1906 года и Манифесту 17 октября 1905 года».

Л. А. Тихомиров предложил разработанную им уникальную систему чрезвычайного действия Верховной власти, или Царской прерогативы. Он определял два способа действия Верховной власти. Обычный порядок управления сводился к действию Верховной власти через **посредство государственных учреждений**; чрезвычайный — к действию **непосредственно в порядке Верховного управления**.

Первой, по мысли Тихомирова, в Основных Законах должна была идти статья о том, что «государство Российское есть достояние не иной какой-либо народности, как именно **русской**», что законодательным образом утверждало господство русской нации в Империи.

Вторая статья постулировала принцип Верховной власти: «Император Всероссийский есть Монарх самодержавный и неограниченный. Повиноваться Верховной Его власти не токмо за страх, но и за совесть Сам Бог повелевает».

Одной из главнейших и интереснейших статей в тихомировском проекте Основных Законов была статья о законодательной власти, которая гласила, что «А. Власть законодательная во всем объеме принадлежит Государю Императору и осуществляется при законосоставлении либо **обычным** порядком, либо **чрезвычайным,** то есть непосредственным действием Верховной власти. А. 1. В обычном порядке законосоставления Государь Император осуществляет законодательную власть с участием Государственного Совета и Государственной Думы. А. 2. Законы, изданные в порядке чрезвычайном, объявляются Высочайшими повелениями».

Так выглядели главные статьи в законодательном проекте Л. А. Тихомирова, дававшие возможность действия всех властей управительных и удобнейшее действие самой Верховной власти. Это вписывалось в его основную формулировку государственного права, которая гласит, что **«принцип разделения властей относится только к области власти управительной, а никак не Верховной»** (Царский суд в России. М., 1899. С. 29). Верховная власть должна быть действительно Верховной, и у нее не должно быть властных соперников.

Свой проект консервативных национальных реформ Л. А. Тихомиров связывал с появлением «умной диктатуры», способной осуществить его идеи, но на умную диктатуру никто тогда не решился...

* * *

Завершить вступление к книге хочется словами Льва Александровича Тихомирова, обращенными ко всем последующим русским поколениям, словами выстраданного им завета любви к Отечеству:

«Отцы и деды стяжали нашу землю великим трудом, великим страданием, великим подвигом. Не погубите же ее своими низменными эгоистическими стремлениями и раздорами, личными или классовыми. Поддержите Родину в ее совокупной целости, а иначе на развалинах ее приготовите могилы и для своих собственных эгоистических интересов» (Что такое Отечество? М., 1907. С. 57).

Михаил СМОЛИН

ЧТО ТАКОЕ ОТЕЧЕСТВО?*

I

Предмет моего рассуждения сводится, в сущности, к рассмотрению вопроса: существует ли *Отечество* и что оно такое? В другое время и в другой стране такое рассуждение могло бы иметь только академическое значение, аналогично, например, вопросам: существует ли любовь? существует ли даже сам человек? В практическом отношении человек, чувствующий свое существование, не имеет ни малейшей надобности в каких-либо доказательствах этого. Тот, кто любит, может лишь улыбнуться на доказательства того, что любви нет.

Совершенно так же обычный нормальный человек в обычное нормальное время может отнестись к вопросу о том, есть ли Отечество и что оно такое. Он его чувствует всей душой, он его любит: это есть высшее доказательство. Японский поэт Мотоори прекрасно выразил состояние патриотической души: «Если кто спросит, что такое душа Японии (“Ямато дамассий”), — укажи ему цветок, благоухающий на утреннем солнце...» Тут нет определения, есть простое указание самородной и самосознающей жизни.

Когда это чувство жизни сильно, в сердце сам собою слагается гимн Отчизне:

Отчизне кубок сей, друзья!
  Страна, где мы впервые
Вкусили сладость бытия,
  Поля, холмы родные,
Родного неба милый свет,
  Знакомые потоки,
Златые игры первых лет
  И первых лет уроки,
Что вашу прелесть заменит?
  О родина святая,
Какое сердце не дрожит,
  Тебя благословляя?..

(В. А. Жуковский)

---

* Публичное чтение, имевшее место 3 апреля 1907 года в Историческом музее.

В России мы видим теперь вокруг себя совсем иное настроение. Выдвигаются всевозможные интересы, всевозможные страсти, всевозможные принципы, но в их борьбе не схватываешь ни чувства, ни идеи Отечества. Самое слово «патриот» употребляется скорее в насмешливом смысле, и напоминание об Отечестве не производит действия на сердца. Явились даже доктрины, отрицающие существование Отечества. Призыв «пролетариев всех стран» соединиться против всех отечеств раздается из среды интеллигенции и находит отзвук в народных массах. Не видно горячего чувства Отечества и в других слоях общества. Не видно его и в правящих сферах.

Я не буду доказывать этого факта, потому что его с горечью и ужасом видит каждый, у кого сохранилось святое чувство близости и любви к Отечеству. Я не стану разбирать и причин, породивших это явление, но считаю необходимым указать, что оно представляет, несомненно, некоторое проявление душевной болезни.

Для здорового человека нет надобности доказывать то, что свидетельствуется ему непосредственным ощущением, непосредственным восприятием. Но ослабление непосредственного восприятия, как бы некоторое опустошение души — это болезнь века, и особенно русских людей. Психиатрия свидетельствует о возрастании больных, сомневающихся в собственном существовании, то есть, другими словами, плохо его чувствующих. Тем более может, в таком состоянии души, понижаться ощущение социально-органических процессов, откуда и является «невидение» Отечества, слабость ощущения его. И вот в таком состоянии людей для излечения болезни становится в высшей степени важно опереться на свидетельство других душевных способностей, чтобы посредством их исправить показания ослабевшего чувства. Рассуждение о том, есть ли Отечество и в чем оно состоит, получает теперь особое значение. Помощь разума, поддерживая остатки ослабевшего чувства, дает ему время оправиться, воспрянуть в своих функциях и снова начать расти в душах.

Защита, доказательство, уяснение идеи Отечества — *апология Отечества* — становится теперь перед нами величайшим долгом во имя воскресения в ослабевших душах величайшей из общественных идей — идеи Отечества.

Выражаясь так, я ничего не преувеличиваю. В отвлечении можно называть другие всеобъемлющие идеи: общечеловеческая солидарность, братство, правда и т. п. Но сила Отечества заключается в том, что здесь идея соединяется с фактом, душа человека соединяется с обществом не в отвлеченной идее, но в действительном существовании. Солидарность, братство, правда являются в Отечестве не в

виде отвлеченных формул и принципов, а в живом осуществлении. Поэтому-то Отечество было всегда так дорого людям и любовь к Отечеству так возвышала их самих.

Если мы, позабыв явления больной современности, взглянем на тысячелетнюю историю народов, то увидим у всех и во все времена, что нет такого сокровища, которым человек не готов был бы жертвовать в пользу Отечества. Десятки томов можно наполнить примерами всепоглощающего чувства патриотизма.

Все люди, великие и малые, все формы государств одинаково дают нам эти примеры. Величайший из царей наших под ядрами и пулями Полтавы оставил потомству свою исповедь: «А о Петре ведайте, что не дорога ему жизнь; жила бы Россия в чести и славе». Скромный крестьянин Сусанин, только случайно ставший известным истории, отдает также без колебания жизнь за Родину. Величайший революционер Дантон не хочет спасти жизнь бегством из Отечества, восклицая: «Разве я унесу Отечество с собой на подошвах?» Но что толковать о жизни, когда люди отдают за Отечество и все то, из-за чего дорожат жизнью, — достояние, славу, любовь... Мицкевич не мог выразить власти любви сильнее, как сравнением:

> Но есть на свете одно сладчайшее слово,
> Кроме лишь слова «Отчизна»: «любовь» это слово...

Кроме лишь слова «Отчизна»... Перед Отчизной стирается для него и любовь, и для Отечества его Альф покидает навеки Альдону...

Но если бы понадобилось указать беспредельность жертвы, которую человек способен принести Отечеству, я бы не мог найти ничего сильнее и поразительнее апостола Павла, не усомнившегося произнести почти страшные слова: «Истину говорю во Христе, не лгу, свидетельствует мне совесть моя в Духе Святом, что великая для меня печаль и непрестанное мучение сердцу моему: *я желал бы сам быть отлучен от Христа за братьев моих, родных мне по плоти, то есть Израильтян...»* (Рим. 9, 1—4). Это слово, это признание вырвалось у того, кто желал бы разлучиться с телом, лишь бы жить со Христом...

Но в этом крике всепоглощающей любви к родному Израилю апостол Павел не отлучался от Христа, потому что великое чувство, в нем говорившее, освятил Сам Спаситель мира. Он Сам плакал, глядя на Иерусалим и говоря: «О, если бы ты хоть в сей день узнал, что служит миру твоему»; «Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков, сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели...» Эта скорбь не покидала Богочеловека даже в минуту Его искупительно-

го подвига, и, сгибаясь под тяжестью креста, Он говорил: «Дщери иерусалимские, не обо Мне плачьте, а о себе и о своих детях», потому что пред взором Его предносился в это время образ бедствий обреченного на гибель Отечества по плоти.

Рассматривая судьбы нашей родины в прошлые века, мы затрудняемся решить, кто более был ее строителем: государственные деятели или святые? Горячий патриотизм величайших подвижников и святителей Руси кажется как бы соблазнительным для тех из наших современников, которые больны убылью непосредственного чувства или поддались влиянию больных доктрин. Но образ Искупителя мира, пришедшего спасти людей всех племен и в то же время любящего свое Отечество по плоти, свидетельствует, что чувство любви к Родине есть чувство также святое, Богом благословенное, и оправдывает подвижников Русской земли, а не их нынешних критиков.

Что же такое Отечество, если оно способно привлекать столь безгранично сердца людей и любовь к нему может жить даже в сердце Богочеловека? Разве может нечто мечтательное, не существующее реально, нечто, не обладающее высокими и благодетельными свойствами, возбуждать благословения Неба и земли? Разумеется, нет... И если мы, стряхнув с себя туман больных лжеощущений современности, прибегаем к точным знаниям нашим по истории, социальным наукам, психологии человека, если мы взвешиваем все эти данные хоть с простой научной объективностью, то мы не можем не видеть, что та сфера существования нашего, которая называется Отечеством, есть фактически высшая сфера разумного и нравственного развития человеческой личности, высшая фактически сфера, в которой могут уясняться и развиваться разумные и нравственные отношения между людьми.

По своей благодетельности для нас она не может не возбуждать любви во всяком здоровом сердце, по необходимости для нравственного развития человека она не может не получить благословения Бога.

II

Единство жизни человека и общества, единство жизни преемственных поколений — та тесная связь людей между собою, которая дает людям нравственное единение и составляет сферу развития нашего нравственного чувства, — все это реально проявляется и совершается только в Отечестве. Его существование в виде факта совершенно объективного проявляется как внутренне, психологически, так и внешне, в виде известного исторического процесса.

Известный социолог Густав Лебон прекрасно характеризует внутреннее психологическое единение жизни Отечества, обрисовывая то, что он называет душой народа. «Мы, — говорит он, — одновременно дети своих родителей и своей расы. Не только чувство, но и физиология, наследственность делают для нас Отечество второй матерью. Влияния, которым подвергается личность и которые руководят ее поведением, бывают троякого рода. Первое, и, вероятно, самое важное, — влияние *предков*. Второе влияние — непосредственных *родителей*. Третье, которое обыкновенно считают самым могущественным и которое, однако, есть самое слабое, — влияние *среды*. Влияния среды начинают оказывать заметное действие только тогда, когда наследственность накапливала их в одном и том же направлении в течение очень долгого времени.

Человек — что бы он ни делал — всегда и прежде всего есть представитель своей расы. Тот запас идей и чувств, который приносят с рождением все личности одного народа, образует *душу народа*. Невидимая в своей сущности, эта душа очень видима в своих проявлениях, так что в действительности она управляет всей эволюцией народа». Отечество, или «раса», как выражается Лебон в стремлении к физиологической наглядности, должно быть рассматриваемо как «постоянное существо, не подчиненное действию времени. Это постоянное существо состоит не только из живущих личностей, образующих его в данный момент, но также из длинного ряда мертвых, которые были их предками. Чтобы понять истинное значение расы, ее следует продолжить одновременно и в прошедшее, и в будущее. Предки управляют той неизмеримой областью бессознательного (чувств, наклонностей, инстинктов), той невидимой областью, которая держит под своей рукой все проявления ума и характера. Судьбой народа руководят в гораздо большей степени умершие поколения, чем живущие. Ими заложено основание. Столетие за столетием они творили идеи и чувства, то есть побудительные причины для нашего поведения. Умершие поколения передают нам не только свою физическую организацию, но внушают нам также и свои мысли. Покойники — господа живых. Мы несем тяжесть их ошибок, мы получаем награду за их добродетели».

Быть может, Лебон в увлечении аргументацией несколько преувеличивает психическое влияние предков, уменьшает значение нашей самостоятельности, но в основе он указывает несомненный психолого-исторический факт. Нужно еще добавить, что единение поколений, как бы велика ни была степень психологической самостоятельности каждого из них, дополняется общностью их *исторического дела*, и волею и неволею преемственно передаваемого. Сре-

да, в которой развиваются отдельная личность и целое поколение, есть также среда преемственная, которая накапливает влияния из поколения в поколение.

Единство жизни Отечества в течение веков и тысячелетий создается не только психологией, но и условиями внешнего существования. Отечество — это не просто «раса». Это организованная нация, получающая завершение своей организации в государстве. Вся история мира есть история государств, этих преемственно развивающихся союзов, этих социальных организмов, которые рождаются, живут сотни или тысячи лет и развиваются, проходя различные фазы, из которых каждая последующая вытекает из предыдущей, ею обусловливается и, в свою очередь, дает основы для развития следующей фазы. Этот факт общеизвестен не только науке, но непосредственно известен и самим членам национального целого, по крайней мере в отношении ближайших поколений.

Россия, например, существует тысячу лет, за это время претерпевала немало изменений, бывали моменты даже, когда она исчезала как самостоятельное политическое целое, бывала раздроблена на части, захваченные в сферы влияния и обладания других государств. Но когда же, в какое столетие русские не сознавали, что они составляют нечто единое целое?

Они знали это при рождении Русского государства и тогда уже могли говорить о «родине», об «отечестве» в смысле общности происхождения — даже, пожалуй, с большей ясностью, чем мы, потому что могли по именам называть тех лиц, от которых истекла их родственность. Первые насельники, например, будущей Великороссии знали, что их предки вышли из Белой Руси, что это были братья Радим и Вятко и что именно от них пошли радимичи и вятичи.

Эта общность «отечества», «родства» стояла перед их глазами еще в самом живом виде. Они знали также, что некоторые племена финские вошли в их союз, как усыновляемые принимаются в родовую семью. В момент основания государственности они видели, что условия жизни у них имеют одинаково сильные и слабые стороны, так что для общей жизни всех родов и племен требуют одной общей меры. «Земля наша велика и обильна, а порядка в ней нет, — сказали они князьям, по преданию, — придите владеть и княжить нами».

И с этого первого момента в Отечестве нашем мы можем видеть затем, век за веком, планомерное развитие одного целого. Иногда оно идет более сознательно, иногда менее, иногда как бы прерывается — как, например, под напором южных кочевников, татарского наше-

ствия, воздействия Польши, ливонских рыцарей и т. д. Но каждый раз национальное целое, надорванное или разрушенное в одном месте, начинает восстановляться в других местах силами уцелевших областей. Кризис, подорвавший всю нацию при одном поколении, следующее поколение старается излечить и устранить, и все приблизительно по одному плану. Окидывая взглядом наши судьбы за тысячу лет, мы видим развитие одного и того же процесса, поддерживаемого не только по месту всеми частями национального организма, но по времени каждым из поколений, которое вступает в обладание всей «отчиной», всем достоянием, оставленным отцами и дедами, и пользуется им, а иногда получает в наследство и страшное положение и тогда старается его поправить, а затем, в свою очередь, оставляет свое достояние наследникам — детям и внукам. Жизнь каждого отдельного поколения в этом общем едином, преемственном процессе получает смысл только в существовании целого Отечества.

III

История и общественная наука показывают нам тот объективный факт, что ни один отдельный момент в жизни государства не имеет изолированного бытия, но всегда является звеном некоторого целого тысячелетнего процесса, жизни целого Отечества. Лишь в течение веков слагаются учреждения государства, лишь в течение веков оно достигает своих нормальных границ, предопределенных условиями географическими, этнографическими и т. д. В течение же веков идет складывание экономических отношений целого организма. Каждое поколение является лишь одной частью целого процесса, совершающегося в ряде их.

Не в жизни одного поколения, а в жизни сменяющегося ряда их общественность имеет свою *цель, исполнение* и *завершение*.

Этот факт имеет своим последствием то важное обстоятельство, что для развития общественности жизнь **Отечества** несравненно более значит, нежели жизнь **человечества.**

Жизнь человечества дает лишь идею, руководящую нашим отвлеченным разумом, и теоретическое направление нашего нравственного чувства, но действительной *общности* жизни в нашем мировом существовании гораздо меньше, чем в Отечестве.

Хотя, конечно, и в целом человечестве есть преемственность развития и взаимодействие отдельных частей, но ни то, ни другое не достигает и приблизительно той ясности и напряженности, как в Отечестве. Это зависит не от существования международной вражды.

Внутренняя борьба, ожесточенное соперничество и даже войны происходят в Отечестве не меньше, чем в человечестве, точно так же как и мирное взаимодействие частей есть и в человечестве. Но человечество ни в том, ни в другом не имеет тех могучих средств для взаимного понимания и разумного устроения совместной жизни частей, как это происходит в Отечестве.

Сознание человеческой общности родилось в Отечестве тогда, когда различные части человечества еще не имели и искры этого чувства. Преднамеренное разумное приспособление интересов отдельных частей к интересам всего целого не существует в человечестве даже и до сих пор или если существует, то в самых ничтожных размерах. В Отечестве, наоборот, это составляет все содержание его жизни. Человеческая общественность, таким образом, родилась и развивается именно в Отечестве. Оно было и осталось школой общественных чувств. Оно было и остается сферой, в которой люди действительно преследуют общие цели, сознательно ставя их себе и систематически осуществляя не только потому, что это возможно в одном целостном организме, но и потому, что в нем иначе даже не может быть. В Отечестве вся совокупность внешних, внутренних и психологических условий сама собою понуждает людей приходить к сознанию своего единства и действовать совместно, даже если бы они этого первоначально не желали. Обратный пример дает социализм, который, вздумав поставить общественность на почву всечеловечности, на самом деле только подрывает человеческую общественность, вносит в нее разъединение, вражду и борьбу.

Отечество дает единственное реальное осуществление общечеловеческой жизни во всем разнообразии ее частей, не предоставленных борьбе, а разумно и справедливо согласованных. Человек, как член человеческого рода, воспитывается и реально живет только в Отечестве.

Разумное общественное существование человека даже невозможно иначе, как в этой преемственности поколений. Даже его собственный интерес, материальный или нравственный, не может быть связан с заботой только об одном дне или только о непосредственно близких людях. На смену нынешнему дню наступит завтрашний; плохо устроив свою жизнь сегодня, мы можем пострадать от этого через год или двадцать лет. Человек, которого мы сегодня видим около себя, завтра скроется, а к нам враждебно или дружески подойдет другой, откуда-нибудь очень издалека. Приходится думать не об одном дне, а о неопределенно долгом периоде, не о тех только, кто стоит около нас сию минуту, а о всех людях. Эта забота о *всех* переходит и на детей, на внуков и, возбуждая наше нравствен-

ное содержание, становится заботой вообще о *человеке*, заставляет думать и о тех человеческих существах, которые будут жить сотни лет после нас.

В сфере нашей мысли о человечестве наша личная связь с ним и его с нами не имеет ничего жгучего, глубоко затрагивающего, побуждающего к действию. В сфере мысли об Отечестве, наоборот, самый мелкий, самый личный, даже эгоистический вопрос жизни немедленно связывает нас с предшествовавшими поколениями, с окружающим обществом и с будущим. Мы видим на каждом шагу, что благом, которым пользуемся, обязаны окружающим людям или отцам. Мы точно так же испытываем непосредственно на себе последствия их ошибок. Мы знаем, что наши собственные действия отзовутся непременно на окружающих и на наших детях и внуках. Здесь в каждой мысли нашей и в каждом шаге мы погружаемся, таким образом, в жизнь общественную, и притом не отвлеченную, а реальную, которая своим содержанием то дает нам нравственное удовлетворение, то возбуждает упреки совести, то порождает страх за участь близких людей или тех дел, в которые мы вложили свои усилия и свою душу. Таким образом, только в этой жизни — в Отечестве — могущественно возникает и развивается наше *общественное чувство,* а не в жизни общечеловеческими интересами, которая почти всегда отвлеченна, не наглядна, не способна выразиться в фактах, не способна возбудить деловой энергии.

Точно так же и наша *общественная мысль* реально возникает, развивается и достигает зрелости только тогда, когда это происходит на почве жизни Отечества, а не человечества. Конечно, случается, что наши поступки способны отразиться и на жизни человечества, наши планы могут иногда охватывать собою жизнь всечеловеческую. Но недостаток организованного единства в человечестве приводит к тому, что действительное соотношение между нашей мыслью и планом, с одной стороны, и жизнью человечества — с другой, может являться только случайно. Да и в этих редких случаях мы можем оказать воздействие на жизнь человечества только посредством своего Отечества. Оно является посредником между нашей мыслью или делом и человечеством, оно дает способы действия. Так, Александр Македонский или Юлий Цезарь несли с собой идею скорее общечеловеческую, мировую, чем национальную. Но и они могли повлиять на общечеловеческую жизнь только посредством содержания жизни Греции и Рима, посредством того, что в жизни своего Отечества почуяли и направили к осуществлению как идею всечеловеческую.

На жизни Отечества естественно, вольно и невольно, развивается общественная, государственная мысль каждого — и малого, и великого — человека, с первых моментов его гражданского возраста.

У гражданина, тем более у государственного деятеля, нет такой задачи, которая бы с запроса дня не принуждена была переходить логически в какой-нибудь счет с прошлым, с окружающим и с будущим. Все, что мы делаем для народного благосостояния или для умственного развития, для нравственной устойчивости, для усовершенствования социального строя или государственных учреждений, для каких-либо потребностей экономических и т. д., — все это невозможно устраивать без мысли о будущем, о том, что будет, когда устраиваемое нами созреет и даст плоды. Мы после очень недолгой практики лично убеждаемся, что истинно полезным для настоящего дня может быть только то, что рассчитано на полезность в исторических судьбах Отечества. Солидарность людей в одном союзе и солидарность поколений в исторической жизни Отечества — эта мысль вырастает постепенно с ясностью и убедительностью у каждого. А это сознание и есть основа всякой общественности. Его развивает в нас не отвлеченная кабинетная мысль о всечеловеческой солидарности, а реальная личная деятельность, конкретные опыты и примеры их плодотворности или безуспешности.

IV

Развитие общественного чувства и разума людей на почве жизни Отечества совершается тем более могуче, наглядно, с неотразимой убедительностью для сознания, что в жизни Родины мы всегда получаем от предыдущих поколений ряд задач первостепенной важности, которые начаты не нами и кончатся не нами, но для нашей собственной текущей жизни имеют огромное значение, так что мы ими непременно принуждены заниматься.

Это происходит оттого, что нация, государство, Отечество есть действительно существующий коллективный процесс, в совершении которого действуют условия чисто природные, неизбежные для нас, касаются ли они материальной или духовной стороны коллективного существования. Осуществление этих условий требует столетий, и требует необходимо, потому что от этого, как видят люди каждого поколения, действительно зависят их интересы. Отсюда в Отечестве является преемственность *исторических задач* и, сообразно с этим, *преемственность политики*.

Государственная наука называет нам целый ряд таких истори-

ческих задач, для исполнения которых трудятся одно за другим несколько поколений.

Такова, например, задача *территориальная*. Человеческое общество способно жить и развиваться только в том случае, если обладает необходимыми материальными условиями и внутренней свободой распоряжения собой, независимостью в устроении себя. Для этого обществу прежде всего необходимо определить и занять свою *естественную* территорию, ту, без обладания которой оно не может иметь достаточных средств и независимости. Такая территория указывается самой внешней природой. Государство не произвольно выбирает себе те или иные границы, но волей-неволей тянется к достижению так называемых естественных границ. Достигнуть их для него обязательно, а переходить их оно почти не может без вреда и неудобств.

Эти естественные границы в странах, например, богатых и гористых обыкновенно бывают менее обширны. В России же, например, они, напротив, принудительно для нас охватывают громадное пространство от Балтики и Карпат до Тихого океана, от Ледовитого океана до Черного моря, Кавказа, Туркестана, Алтая и Маньчжурии. На всем этом пространстве нельзя жить иначе как в одном государственном союзе; всякая нация, начав здесь жизнь, волей-неволей принуждена стремиться шаг за шагом до естественных границ, охватывающих территорию, хорошо отграниченную от соседей, дающую возможность мировых сношений и природно заключающую разнообразные ресурсы для существования нации. Как известно, такое стремление к распространению на все указанное пространство и характеризует историю нашу как в инстинктивном движении народных масс, так и в государственной политике. Наша территориальная политика тысячу лет имела одну и ту же тенденцию. Многое у нас менялось, но задачи территориальной политики оставались одни и те же, почему и создавали одинаковую политику всех правительств, как бы они ни были различны по уму и энергии правителей.

Такую же преемственно передаваемую задачу составляет *экономическая политика* — определение и осуществление способов к материальному существованию народа. Эта задача начинается отдаленными предками и тянется у их праправнуков, в главных основах оставаясь весьма сходной. У нас, например, в России она с давних времен сводится к тому, чтобы обрабатывать по возможности большее количество земли и в то же время по возможности достигать внутренней переработки продуктов. Я не останавливаюсь на подробной обрисовке этой сложной задачи, в течение веков однообразно

стоявшей перед Россией. Моя цель состоит лишь в том, чтобы указать на невольную преемственность этой вековой задачи, в решении которой каждое поколение постоянно принуждено было считаться с прошлым и думать о будущем.

Такую же длительную и необходимую задачу всякой нации составляет ее собственная выработка, ее *самосозидание* духовное и внешнее единение.

Это задача не какого-либо «вкуса», а необходимости. Недоделанная нация, недостроившая единства своей психики, языка, единства духовного, не может стройно и удобно созидать свою внешнюю жизнь. Это чувствует каждое поколение. Оно чувствует, что его жизнь, гармоническая, стройная, дружная, а потому и благоденственная, страдает от каждого проявления недоделанности национального единства. Мы в настоящее время находимся, как иногда кажется, на краю гибели именно оттого, что допустили ослабление элементов национального единства и дозволили разбушеваться вненациональным элементам, включенным так или иначе в состав нашего Отечества, но еще не слитым. Политика национального единения во всех государствах составляет задачу, которая преемственно передается и осуществляется в течение всей жизни нации. А эта задача национального единения очень сложна: в нее входит множество составных элементов, из которых каждый приходится развивать с той же преемственностью и систематичностью, иначе же мы немедленно почувствуем действие разложения, нарушающего все функции совместной жизни. На этой почве жизнь и заботы каждого поколения, хочет оно или не хочет этого, составляют лишь один момент целостного существования Отечества.

Такую же длительную, медленно развивающуюся и преемственно передаваемую задачу составляет организация общего управления, организация государства.

Государства нельзя основать ни в один момент, ни на один момент. Поколение, увидевшее себя без государства, немедленно чувствует, что ему грозит гибель в самом буквальном смысле слова, если оно не создаст государства. Но создать государство нельзя иначе как приспособляя его план к задачам веков, причем, однако, нельзя и вполне предугадать условий будущего, а главное — нельзя создать сразу тех чувств и вспомогательных учреждений, без которых немыслимо хорошо действующее государство. Таким образом, в достижении этой задачи должны соединяться преемственно усилия всех поколений, начавших ее по известному плану и постоянно достраивающих начатое здание, приспособляя его к условиям времени, а в то же время неизбеж-

но сообразуясь с влиянием того, что было сделано раньше, прежними поколениями.

Не буду умножать примеров. Сказанного достаточно для напоминания того, что в Отечестве мы живем в единственно реальной, даже неизбежной для нас общественной организации и что именно только в Отечестве развиваем свои общественные чувства и разум. В Отечестве мы научаемся понимать общество, научаемся ценить и любить его, научаемся законам его существования, научаемся искусству пользоваться этими законами. В Отечестве мы только и познаем человечество и чувства, выработанные жизнью отечественной, переносим по аналогии на все человечество.

V

Итак, в Отечестве мы имеем некоторое коллективное целое, нас породившее, нас воспитавшее, нам подготовившее средства к жизни и вместе с тем значительно предопределившее нашу деятельность на будущие времена.

Отечество вполне оправдывает смысл слова, которым мы его именуем. В нем вечно рождается общественность каждого отдельного поколения из одной общей преемственной общественности. Это есть факт исторический и социальный.

Но в больное время у больных умов возникает вопрос: действительно ли в этом процессе осуществляется интерес и благо всех составных частей целого? Не есть ли это лишь преемственная система эксплуатации одних классов другими, как утверждает современный социализм? Эта клевета на Отечество составляет клевету на всю человеческую общественность, никогда не осуществлявшуюся иначе как в форме, которую представляет Отечество.

Допустить такую мысль — значит допустить, что вся человеческая общественность есть не более как система эксплуатации одних классов другими. Но мы знаем очень хорошо, что люди не способны жить иначе как в общественности, что иначе они погибают, и потому они, в лице всех классов, во все тысячелетия существования тысяч человеческих племен, так ясно это видели, что непременно создавали общественность и воссоздавали ее, если она начинала гденибудь разрушаться. Мы, значит, должны отсюда вывести, что эксплуатация есть необходимое условие для того, чтобы люди не вымирали, а могли жить на свете. Но тогда пришлось бы признать, что эксплуатация составляет величайшее всечеловеческое благо! Вот к каким нелепостям приводит та граждански деморализованная и ис-

торически невежественная точка зрения, которая возводит клевету на отношение общего Отечества к интересам его отдельных частей.

Откуда же могла возникнуть эта клевета? Она основана на том, что, закрывая глаза на *существенный* признак явления, его определяют на основании *побочного*. Таким путем софистики легко выставить любой абсурд. Огонь, например, нужен всем людям, и, не пользуясь им, нельзя жить. Но на огне люди обжигаются и от него иногда происходят пожары. Что же сказать о рассуждении, если оно, определяя значение огня для человечества, заявит: огонь есть способ сожигания человеческих жилищ и произведения опасных ожогов самим людям? Совершенно таков софизм, посредством которого социализм доказывает, будто бы Отечество всегда было системой эксплуатации одних классов другими.

Человеческое общество держится тем, что люди в нем оказывают услуги один другому, то есть, значит, каждый человек в нем пользуется существованием других людей и сам служит для их пользования. Общественная справедливость требует, чтобы этот обмен услугами был равным или пропорциональным, то есть чтобы человек не брал у других больше того, что им сам дает. Такой обмен услугами ничего общего с экплуатацией не имеет, напротив — это система взаимного благодеяния. Различие в характере услуг людей друг другу, понятно, не создает само по себе эксплуатации, а, напротив, именно делает обмен услугами особенно ценным и необходимым для всех. Эксплуатация появляется лишь в том случае, если при обмене услугами одна сторона получает непропорционально много.

Но это уже есть не закон жизни Отечества, а нарушение закона. Конечно, факт эксплуатации очень обычен в человеческой общественности, это так же несомненно, как то, что огонь производит пожары и ожоги. Но совершенно неправда, будто бы какое бы то ни было общество было когда-либо на этом построено. В тех случаях, когда эксплуатация развивается сильно, общество, напротив, вследствие этого начинает разрушаться, потому что оно в основе держится главным образом добровольным подчинением всех данному строю и добровольной поддержкой ему со стороны всех, и когда строй общества делается эксплуататорским — его перестают поддерживать.

Известная доля принуждения, то есть насилия, неизбежна в обществе. Оно само создает власть, получающую право и обязанность действовать принудительно. Но принуждение есть лишь подспорье для того добровольного поддержания данного строя, которое производится всей массой общества. Одним насилием не может дер-

жаться никакая власть и никакой класс, если бы он и захватил власть. Каждый класс держится тем, что оказывает какие-либо услуги другим классам. Даже в случаях чистого завоевания, как, например, Англии норманнами, завоеватели стремятся общественно оправдать свое владычество и берут на себя какую-либо необходимую для общества функцию. В Англии, как известно, завоеватели и создали такое превосходное общество с такой внутренней свободой, какой не имел ни один народ. Сами завоеванные хранили в душе недовольство больше из-за национального самолюбия, а во всех остальных отношениях не могли не признавать, что завоеватели устроили их землю лучше, чем умели сделать они сами. Отсюда и возникло то примечательное обстоятельство, что английская аристократия — потомки завоевателей-норманнов — пользуется глубоким уважением народа даже и до сих пор.

Итак, если насилие и эксплуатация существуют между людьми, если в обществе существует и эксплуатация одного класса другим, то не в этом сущность общества, а во взаимных услугах классов и людей. Система этих взаимных услуг и составляет общество, а не эксплуатация, которая является элементом побочным, ненормальным, вредным, незаконным и по мере сил уничтожаемым. Истинный закон и основу составляет общее благо всех членов и классов общества, что по мере сил и разумения всегда и осуществлялось в Отечестве.

Задача общего блага на основе обмена услугами классов именно и созидает общество. Так было и в истории.

Когда на заре русской истории Олег говорит радимичам: «Не давайте дани хазарам, давайте лучше мне», — это есть не что иное, как предложение своих услуг как судьи и воина, и радимичи соглашаются — очевидно, находя, что им выгоднее быть при Олеге, чем при хазарах. Когда Игорь собирал дань с древлян первый раз, это признавалось входящими в обмен услугами, но, когда он пришел другой раз — его убили, говоря, что он действует как волк; его деяние уже, стало быть, признавалось эксплуатацией. Ольга отомстила за смерть мужа, но немедленно занялась учреждением у древлян правильных «уставов» и «уроков». В слагающихся отношениях классов дружинников и смердов основную роль играло не насилие, а взаимная необходимость, обмен услугами.

И что действительно было бы с этими смердами без дружинников? Достаточно вспомнить опустошения половцев на юге и разных «добрых молодцев», «ушкуйников» собственного русского производства. Третий слагавшийся класс — торговый — точно так же играл необходимую социальную роль, так что самое звание «гос-

тей» стало особенно почетным и популярным в народных песнях. Несомненно, что эксплуатация проявлялась и со стороны этих «гостей», и со стороны дружинно-боярского класса, как и смерды не были святыми, при возможности не отказывались от поживы на чужой счет. Но причины существования Отечества, причины, по которым все классы за него стояли, заключались в их взаимных услугах, в достигаемом общем благе.

В течение всей русской истории отдельные классы работали над общей задачей: колонизацией беспредельных пространств той территории, которую природа предназначила для обитания нации. Крестьянский слой при ослаблении государственности, его прикрывавшей, не мог бы заходить даже в северные лесные пространства, где без систематической поддержки суздальских князей не мог бы распространиться и удержаться. Движение крестьянства на благодатный юг шло в течение веков также под прикрытием сторожевых засек, городков и служилых дворян с детьми боярскими, которые из десятилетия в десятилетие охватывали своими городками и засеками новые и новые пространства для народного колонизационного потока. Наши тогдашние «украины» все исчерчены линиями засек и дворянско-казачьих сторожевых постов до самого Воронежа и дальше. Если бы не было государственной организации со всеми ее чинами и сословиями, то не было бы и народа русского вообще, а в частности и того могучего крестьянства, которое выросло под прикрытием государственности и с помощью других классов, особенно земско-служилого. Что касается «гостей», купеческого промышленного слоя, то достаточно вспомнить, что Сибирь закреплена в пользовании русского народа частными усилиями Строгановых.

Разумеется, любители раздувания человеческой вражды могут во всякое время и на всяком месте найти достаточно поводов для фальшивых обобщений. Но достаточно взглянуть на общий итог тысячелетней истории, чтобы видеть, что в ней едва ли не более всего выиграла именно та трудовая масса народа, о которой говорят, будто бы она постоянно только и была предметом эксплуатации. Где наша княжеская аристократия? Она почти не существует. Где дворянство? Ведь оно последние два столетия до 1861 года фактически держало в руках все государство. Если бы оно служило *себе*, а не государству, оно могло бы и посейчас владеть народом. Но оно само подорвало то крепостное право, которое было для него золотым дном.

Осуждая злоупотребления дворянства, несправедливо и неразумно забывать его огромное культурное значение для массы народа, не-

справедливо забывать, что дворянство само себя уничтожило как класс из-за соображений высшей правды и общего блага. А между тем крестьянство действительно сложилось в огромное могучее сословие с наибольшей сословной организацией, с владением большой частью русских земель, добытых во оны времена более всего кровью и земледельческим трудом пограничных служилых людей.

В общей сложности, беря тысячелетнюю жизнь нации, мы не только у нас, а вообще где бы то ни было всегда видим рост целого Отечества, отдельные части которого в классовом смысле исполняют различные функции, необходимые для потребностей целого. При этом класс, попавший в благоприятное для того положение, может соблазниться эксплуататорскими стремлениями, но не в этом смысл его существования, а в исполнении какой-либо общественно необходимой функции. В существовании классов выражается национальное разделение труда, специализация функций. Это явление само по себе совершенно необходимое и неизбежное. До сих пор никогда еще не наблюдали в мире общества, которое бы могло существовать иначе как при таком классовом, сословном разделении общенациональных функций. Разделение частей целого по специальностям и их сочетание составляет весь смысл организации, всю ее пользу. Если бы можно было себе представить существование людей без разделения труда, то не нужна была бы и организация, да не нужно бы было и совместное существование.

Этот общий закон специализации труда и сочетания его выражается в разделении нации на классы и в их общем сочетании государственной властью. При этом имеются в виду и достигаются не эксплуатация, не интересы одной какой-либо части, а интересы всех их вместе, в совокупности.

VI

Отечество, эта великая, преемственная из рода в род среда, нас породившая, воспитавшая, создавшая согласным взаимодействием своих классов и организаций все ныне живущее вокруг нас и нас самих, тем же тысячелетним согласным трудом подготовившая все, чем мы теперь можем жить, являлась бы благодетельной для нас даже и в том случае, если бы это была среда неодушевленная и благодетельствовала бы нам так же, как стихии мертвой природы.

Даже в этом случае среди всех нас, людей всех классов, не могла бы не рождаться к нему любовь, как она рождается к общей кормилице, матери-земле. Но Отечество не мертвая среда неодухотво-

ренной природы. Это среда человеческая, которая все, что ни делала, делала сознательно и преднамеренно. Чувство любви в отношении Отечества становится еще сильнее при мысли о том, что его забота о благе всех прошлых и будущих поколений и нас, ныне живущих, была *преднамеренной и сознательной*.

Элемент сознательного попечения о всем целом, во всех его наличных членах и классах и в целом ряде поколений, на вечные времена, именно и придает Отечеству его возвышенный и «отеческий» характер.

В целом человечестве отдельные части его и сменяющиеся народы истории также оказываются полезными всему роду человеческому, но это происходит бессознательно, без преднамеренности. В Отечестве, напротив, мы в отдаленнейшем предке видим заботу о том же самом целом, в котором живем теперь. Мысль Владимира Святого или Мономаха о Русской земле распространялась в их чувстве и на нас, им неведомых и не существовавших тогда еще на свете. Как отдельный человек в заботах о нынешнем дне старается предусмотреть интересы и всей дальнейшей своей жизни, так в Отечестве, заботясь о себе, гражданин и деятель заботятся о будущих поколениях.

Мысль и забота о *коллективной* жизни Русской земли жила с отдаленнейших времен ее рождения. Мысль о Русской земле господствует над сознанием всех лучших деятелей, выразителей того, чем живо Отечество. Отцы стяжали Русскую землю, мы и будущие поколения должны возвращать ее — это есть постоянное напоминание их своим современникам.

«Вот я отхожу от света, — говорил умирающий Ярослав своим детям. — Любите друг друга, потому что вы братья родные... Если будете жить в любви между собою, то Бог будет с вами... если же станете ненавидеть друг друга, то и *сами погибнете, и погубите землю отцов своих и дедов, которую они добыли великим трудом своим»*. Жить для Русской земли, умереть за нее — это мысль всех лучших князей. Слепой Василько излагает свои мечты, разрушенные злодеянием: он вспоминает, как хотел просить себе войска, чтобы наступить на землю лядскую и *отомстить за Русскую землю* (за набеги Болеслава), как хотел потом идти на половцев и думал: «Либо найду себе славу, либо *сложу голову за Русскую землю»*. Девизом Владимира Мономаха было: *«Не хочу я лиха, но добра братьям и Русской земле»*. Он описывает свою подвижническую трудовую жизнь для Русской земли, чтобы дать наставление детям, и о ком же заботится он, кому служит? «Паче всего убогих не забывайте, сироту и вдовицу оправдайте сами, не давайте сильным погубить человека».

Сам он никогда «не давал сильным обидеть ни худого смерда, ни убогой вдовицы». Русская земля была в его глазах одним целым, для блага которого он жертвовал и личным чувством. Измученный горем по случаю убийства его сына, он во имя блага земли Русской обращается к виновнику своего горя Олегу со словами примирения: «Приди в Киев, чтобы мы могли уладить порядок о Русской земле перед епископами, игуменами и людьми градскими и оборонить Русскую землю от поганых». Вячеслав Владимирович, уговаривая князей прекратить распри, говорит: «Не проливайте крови христианской, не губите Русской земли. Меня хотя и обидели, и сделали мне и то и другое бесчестье, и хотя я имею полки, и силу имею, но ради Русской земли и христиан все это забываю».

Мысль о благе Русской земли царила над умом и совестью всех ее лучших сынов. Она жила точно так же и в гражданах. Посольство киевских граждан говорило князьям при Святополке: «Если станете воевать друг с другом, то поганые обрадуются и возьмут землю Русскую, которую приобрели деды и отцы ваши: они с великим трудом и храбростью поборали по Русской земле, да и другие земли приискивали, а вы хотите погубить и свою». Мысль о земле Русской наполняет душу автора «Слова о полку Игореве»: не о каких-нибудь интересах князей или дружинников думает он, а о благе всей земли, за разорение ее поэт упрекает князей, за подвиг в ее пользу воспевает славную смерть воинов, которые в кровавом пиру «сватов напоиша и сами полегоша за землю Русскую»...

Забота патриотов о земле Русской, целой во всех ее членах и сословиях, была причиной крушения удельного строя и правления княжеской аристократии. Они были бесповоротно осуждены на уничтожение всенародным сознанием за разгром Руси татарами. Нужно ли вспоминать, что после этого все национальные усилия Руси и великих князей московских были поглощены мыслью о *будущем* Отечестве?

Конечно, они спасали и себя, но то, что придавало им энергию, давало силы снести все унижения и испытания и бестрепетно подавлять множество, по их тогдашним взглядам, законных стремлений местного партикуляризма, — это была *мысль о будущем*, о том отдаленном будущем освобождении и славе родной земли, которого они не чаяли и не могли увидать своими глазами. Вся эпоха собирания и воссоздания Руси была сознательной и систематической работой предков *на будущие поколения*, на благо целостного будущего Отечества.

С такой заботой создано было царство Московское, государствен-

ная философия которого так превосходно изложена Иоанном Грозным в его переписке с князем Курбским, и эта философия вся проникнута идеей *общего блага*.

Как бы ни оценивать ту форму, в которой Московская эпоха представляла себе государственные средства достижения общего блага, несомненно во всяком случае, что целью было общее благо. Никакие отдельные сословия не допускались в ней до преобладания. Всю свою борьбу против боярской аристократии Царь мотивировал и оправдывал идеей общего блага, защитой народа от эксплуатации. А себя определял как Божия служителя на охране общего блага.

Но идея Отечества, сознательная работа на будущее в связи с делами предков скоро была торжественно заявлена в несравненно более знаменательном всенародном акте от имени всего русского народа, сшедшегося в лице своих представителей на Великий Земский Собор 1613 года. «Утвержденная грамота» этого Собора, восстановившего русскую государственность, разрушенную страшными временами лихолетья, показывает нам политическое сознание нации, ею самой выраженное.

Как же русский народ в этом единственном в своем роде историческом акте определяет смысл своего существования? Грамота свидетельствует, что народ в государстве был единым целым тысячу лет, со времен древнейших князей, и что за все это время жил одной и той же государственной идеей. Собор объясняет, что идея эта была потрясена в эпоху смут грехами, своекорыстными стремлениями, разъединением и преступлениями и что теперь русский народ снова восстановляет правильный ход жизни. Таков смысл грамоты. Связывая себя со всем прошлым России, поколение 1613 года заявило также, что учреждает порядок на вечные времена, для чего и составляет «утвержденную грамоту». Трижды повторено в ней, что строение воздвигается на будущие времена: «Да будет впредь крепко и неподвижно и стоятельно во веки, как в сей утвержденной грамоте написано».

Всех чинов все люди царствующего града Москвы и всея Русские земли положили, чтобы «ничему не быть иначе, а быть так во всем по тому, как в сей утвержденной грамоте написано». Если кто не захочет когда-либо исполнять этого постановления 1613 года, то подлежит церковному отлучению и «мести» гражданского закона. В самом же заключении грамоты снова повторяется, что грамоту решено положить на хранение в надежном месте, «да будет твердо и неразрушимо на будущие лета, в роды и роды, и да не пройдет ни единая черта, и ни одна йота из всего в ней написанного».

Если бы люди какого-нибудь другого народа довели неблагодар-

ность и несправедливость к предкам до того, чтобы отрицать в них заботу о будущих поколениях, то мы, русские, уж никак не имеем на это права.

На Соборе всей земли наши предки документально засвидетельствовали, что они жили духовно в союзе с древнейшими основателями и строителями Отечества и спасение Отечества совершили не только для себя, но и для отдаленнейших своих потомков, завещав нам, чтобы из их великого строения ничто не пропало для «предбудущих» времен, но пребыло основой русского Отечества из рода в роды и навеки.

Если бы русские нашего времени решились уничтожить свое Отечество, то, во всяком случае, они не смеют сказать, что уничтожают лишь пустой звук, легенду и вымысел. Нет — грамота Собора 1613 года останется против них вечным обличением: кто уничтожит русское Отечество, тот убьет живое общественное тело, сознательно и разумно устраивавшее жизнь свою и своих потомков. Соборные подписи 1613 года говорят, что русское Отечество *было*, жило разумно и сознательно, в попечении о благе всеобщем и навсегда.

VII

Отрицание Отечества как одинаково для всех сынов его близкого, родного и дорогого производится с двух точек зрения.

Одна — *ширококосмополитическая* — противополагает ему все человечество. Другая — *узкоклассовая* (созданная социализмом) — утверждает, будто бы единение людей существует лишь внутри классов, а в той совокупности их, которая составляет нацию, совсем не существует, так как нация состоит будто бы из класса эксплуатирующего, держащего в своем подчинении класс эксплуатируемый. Между этими классами будто бы нет солидарности, а потому нет Отечества, общего для всех.

Ширококосмополитическая идея приходит к отрицанию Отечества, в сущности, только по недоразумению. Между человечеством и Отечеством нет никакого противоположения. Напротив, Отечество лишь осуществляет идею человечества, дает реальную организованную солидарность людей, которой фактически не было и не может быть в человечестве до тех пор, пока оно не слилось в одно государственное целое. Будет ли это когда-нибудь или нет, но в течение истории нация и государство составляли пока единственное фактически достигнутое объединение людей в одно целое, которое, по братству членов своих, образует для них единое Отечество.

Таким образом, космополит в благородном смысле слова, по самой любви к человечеству, не может не любить Отечества как организованную часть человечества и как орган его развития.

Что касается классового отрицания Отечества, то оно составляет грубую ошибку в социальном и историческом отношениях, в нравственном же отношении вносит с собой идею человеческой деморализации, отрицание общечеловеческой солидарности, братства и любви.

То единение, которое возникает между лицами одного класса, *качественно* отлично от единения, создаваемого общечеловеческой солидарностью.

В той близости, которая существует между членами одного класса, связывающим фактором является **общность** внешнего **интереса,** а вовсе не **солидарность** по духовному единству и близости человеческих существ. А между тем только эта последняя основана на *нравственном* чувстве и развивает нравственное чувство. Объединение на основе интереса может возникать и между людьми, друг друга ненавидящими и самыми безнравственными, потому что здесь человек любит *свой интерес,* а вовсе не какого-либо *человека.*

Само по себе единение на почве интересов естественно по практическим расчетам и ничего дурного в себе не заключает. Но когда оно начинает отрицать чисто *человеческое* единение, когда начинает нам внушать, будто бы нам должен быть близок и дорог не человек, не его высокие и благородные свойства, а только та *выгода*, какую он нам доставляет, то это превращается в учение безнравственности, в проповедь грубейшего эгоизма.

Идея Отечества и факт его существования создают, напротив, такое единение, такую солидарность, которые одинаково избегают и бесплотной космополитичности, легко превращающейся в простую фразу, и того грубого эгоизма, к которому способна приводить идея классовая. Единение людей в Отечестве остается чутко и к интересам этих людей, и в то же время содержит в себе элементы общечеловеческой солидарности, близости и родственности людей как людей — людей различных классов и интересов, но во всех классах и среди всех частных интересов остающихся между собой близкими и родственными по *человеческому* существу своему.

Вот почему я выше назвал идею Отечества величайшей из идей общественности, так как она фактически составляет естественную основу общественности и лучшую ее школу для людей.

Уже в самом понятии своем Отечество дает идею *общности происхождения,* то есть общности и одинаковости *природы людей.* Слово «Отечество» происходит от слова «отец». Оно равнозначно слову «ро-

дина» — от слова «рождать». Оно выражает то, откуда мы происходим, чем порождены, выражает понятия связи, любви, взаимного попечения. Что такое поступать «по-отечески»? Это значит поступать с любовью, вниманием и авторитетом. «Отечество» значит название по отцу. «Отчина» есть наследие от отца, нечто преемственное, переходящее от отца к сыну, от прадедов к правнукам. Слово «отечественный» означает «свой», «природный», «прирожденный». «Родина» значит «родимая земля», нас родившая. Все «родное» «родственное» означает свое, сходное и близкое по духу и чувству. Наши народные пословицы поясняют это, говоря, что «рыбам — море, птицам — воздух, а человеку Отчизна — вселенный круг», посему «за отечество живот кладут» и «кости по родине плачут», если сложены на чужбине...

В таком единении своей природы, своих чувств, интересов и всей жизни появлялись нации и развивалась их общественная и государственная связь, создавшая факт Отечества. Наши чувства и понятия лишь отразили и выразили содержание действительного социально-исторического факта.

Отечество возникло на свете именно из такой человеческой общности и солидарности, более высоких, чем всякие частные связи, порождаемые общностью занятий или интересов. Единение есть и в классе, и в торговой компании, и тому подобных областях частных интересов. Но только Отечество имеет интерес всеобщий, и притом не ограничивающийся наличными людьми данного момента. Оно является союзом вечным, который созидает жилище на земле не для одних ныне живущих, но и для будущих праправнуков, с которыми ныне живущие люди связаны общностью вечного союза, где из поколения в поколение меняются люди, но остается бессмертной идея солидарности их по единству человеческого существа, единству общественных задач, каждым правлением проносимых через свою жизнь и передаваемых далее из поколения в поколение на вечные времена.

Жизнь Отечества, таким образом, отражает в себе жизнь человечества в организованном единении в каждый данный момент и в течение тысячелетий. Это высшее фактическое проявление единства и солидарности людей, а потому и высшая школа благороднейших чувств человека.

Вот почему так велико и плодотворно чувство любви к Отечеству. Вот почему оно могло жить даже в сердце Богочеловека и в Его лице получить благословение свыше. Кроме нашей жизни с Богом, что может с большим правом получить благословение Неба? Куда могут с большим основанием направиться и наши благословения?

Если оскудевшая душа человека или его подорванный разум не находят уже благословения даже для Отечества, то это значит, что такой человек не способен ничего любить горячей, самоотверженной любовью.

Может быть, он способен ненавидеть и проклинать, может быть, он способен еще к самоотвержению мщения и разрушения. Но самоотверженности любви, самоотверженности творчества, которое дается лишь любовью, уже не может быть у человека, утратившего святое чувство любви к Отечеству, то есть ко всей совокупности миллионов окружающих людей с сотнями миллионов предков, с сотнями миллионов будущих поколений, совместно творящих одно дело.

Не может быть у нас, при потере любви к Отечеству, и средств к какому-либо общественному творчеству, а без такого творчества, без жизни для людей нет и нравственной жизни у самого человека.

Мы переживаем тяжкое, болезненное время, когда чувство любви к Отечеству подрывается множеством деморализующих влияний. Мучительно это время бесконечных бедствий, нас охвативших... Но можно сказать, что ничто не потеряно у людей, если они сберегут чувство любви к Отечеству. Все можно исправить и воскресить, если у нас сохраняется любовь к Отечеству. Но все погибло, если мы допустим ей рухнуть в сердце нашем.

Будем же беречь это чувство всеми средствами, какие есть у людей: противодействием ложным чувствам, доводами разума, воспоминанием неисчислимых благодеяний, полученных нами от предков, воспоминанием того завета, который повторяли они друг другу: «Отцы и деды стяжали нашу землю великим трудом, великим страданием, великим подвигом. Не погубите же ее своими низменными эгоистическими стремлениями и раздорами, личными или классовыми. Поддержите Родину в ее совокупной целости, а иначе на развалинах ее приготовите могилы даже и для своих собственных эгоистических интересов».

О СВОБОДЕ

В рассуждениях *о свободе* мы привыкли видеть предварительное объяснение автора, *о какой именно* свободе он предполагает вести речь, свободой *чего* интересуется. Можно интересоваться по преимуществу свободой политической, гражданской или свободой личности, воли и т. п. Обычно представляется, будто бы это совершенно отдельные разряды явлений, между которыми нет никакой определяющей и причинной связи. Правильнее начать рассуждение совершенно противоположным признанием, что *все проявления свободы* в жизни гражданской, политической и т. д. суть лишь явления *производные*, истекающие из некоторого *основного элемента свободы*, без него невозможные и им определяемые.

Этот основной элемент свободы, источник всех ее частных проявлений, мы должны изучить и понять для того, чтобы иметь возможность определять и осуществлять все частные проявления ее в жизни личной и общественной.

Можно, конечно, понять и допустить в интересах практических ограничение предмета исследования какими-либо частными проявлениями общего закона или силы. Техник может совершенно основательно посвятить свои силы разработке, например, исключительно световых свойств электричества, коль скоро он занят устройством именно электрического освещения. Но он впал бы в большую ошибку, если бы даже с частной точки зрения городского освещения позабыл о существовании в электричестве явлений химических, тепловых или о способности электричества при известных условиях переходить в массовое движение. При таком забвении электрические лампы оказались бы очень непрактичными и даже могли бы принести много вреда вследствие накаливания проводов или химического разложения окружающих предметов и т. п.

Совершенно то же может иметь место при одностороннем понимании свободы, упускающем из виду ее основные общие свойства.

Не заботясь уяснить себе свободы как общего явления человеческой жизни, мы при всех заботах о свободе, например политической, можем создать учреждения не только не обеспечивающие су-

ществования свободы, но даже вредные для нее, если, например, они начнут иссушать самый источник человеческой свободы.

Если даже в чисто практических интересах важно уяснить себе *общее* понятие свободы, то еще необходимее это в требованиях разума.

О свободе люди, по-видимому, очень заботятся, из-за нее режутся между собою, ниспровергают общественные строи и конституции. И при этом, однако, мы постоянно видим, что основатели режима *свободы* отправляют на гильотину своих же собратьев по любви к свободе.

Мы видим, что современные анархисты считают себя защитниками свободы, а другие называют их сторонниками произвола и насилия. Спенсер предвидит в социализме «грядущее рабство», а сами социалисты считают себя освободителями угнетенных. Во имя свободы французская церковь жалуется на республику, и во имя свободы французская республика притесняет церковь. Такими фактами полна история и современность. Даже японцы теперь выступили на подчинение себе Кореи и Китая под флагом «освободителей угнетенных народов».

Что же, неужто свобода есть пустое слово, которое каждый употребляет только в своих собственных интересах? Но если бы даже все эти люди, притесняющие во имя свободы, только лгали, чего никоим образом нельзя признать, то очевидно, что в эксплуатируемом слове «свобода» есть нечто *реальное*, неудержимо притягивающее людей. Иначе обманщикам не было бы никакой выгоды прикрываться этим словом. Ведь никто же не старается прельстить людей лозунгом: «Да здравствует рабство!», а все стараются увлечь других за собой лозунгом: «Да здравствует свобода!»

Вот эту-то реальность свободы, свободу как явление *общее*, мы и должны уяснить себе, и тогда не только обманщики не в состоянии будут эксплуатировать это слово, но и честно враждующие из-за торжества частных проявлений свободы получат возможность не впадать в ошибки, не работать на создание рабства во имя свободы. Вообще, ясно сознанный и понятый общий *принцип* только и может служить мерилом и судьей при всяких стремлениях каких-либо частных осуществлений его.

Без сомнения, частные интересы, партии, направления всегда останутся, всегда сохранится различие оттенков в понимании даже основного вопроса и тем более — различие в прикладных из него выводах. Но если мы не забываем связи и зависимости между различными проявлениями одной силы, одного закона, то наши разногласия по крайней мере не в состоянии будут доходить до такой

степени, как ныне, когда люди различных партий или направлений говорят иногда словно существа различных пород, заявляя: «Наш спор бесполезен, мы говорим на разных языках». Как будто спорящие не люди, не существа одной природы...

В действительности такое полное взаимное непонимание может происходить только в сфере страсти, совершенно отрешившейся от разума, закусившей удила, не желающей знать ничего, кроме самой себя. Но такое состояние человека и партий ненормально. Это состояние безумия — невольного, под влиянием гипноза коллективности, или прямого психоза. Люди, как существа человеческого рода, существа разумные, не имеют нравственного права допускать себя до этого самозабвения страсти. В сфере же мысли, разума, в сфере познания законов природы или общественных явлений взаимного непонимания не может быть. Ссылка на него означает только то, что кто-нибудь из спорящих (или оба они) позволяет незаконное вторжение своего желания в область, где суд принадлежит только *пониманию*.

Должно притом заметить, что страсть преходяща, а разум вечен, так что если бы даже в какой-либо данный момент невозможно было заставить обратиться к суду разума людей, находящихся в психозе страсти, то опьянение пройдет, и суд разума рано или поздно наступит для всех. Посему-то человек, ищущий истины, своей работой готовит ей торжество в будущем, даже если современники не хотят ее знать...

Таким образом, стремясь к чистому познанию, мы должны идти к нему правильным путем, совершенно независимо от того, понимают ли эту необходимость наши современники. В отношении *свободы* такой правильный путь состоит в том, чтобы познать самый ее источник, то основное явление, из которого истекают все частные ее проявления. Но если свобода как некоторое основное явление causa efficiens (производящая причина. — *Ред.*) действительно существует в природе человека и общества, то подойти к ее познанию можно одинаково легко, отправляясь от любого частного проявления свободы.

Я спрашиваю себя: что такое свобода?.. Люди, погруженные в практический интерес данной минуты, поправляют: «Мы желаем знать, что такое *гражданская* свобода». Можно совершенно охотно допустить и такую исходную постановку вопроса.

Но для того чтобы, отправляясь таким образом от частности, мы не заслонили себе понимания общего явления, нужно правильно вдумываться в частности. Нужно искать не того, что «признается» гражданской свободой, а в чем она состоит. Вопрос о том, что

«признается» гражданской свободой, имеет свое законное место и интерес. Но он вводит нас в область *права*, а не в область *социальной природы*. Конечно, социальная природа явлений отражается в праве, но юридическая точка, по существу практическая, слишком подчинена временным историческим условиям и влияниям, которые способны закрывать перед нами настоящий смысл социального закона. Мы можем обращаться к праву как к пособию, но не должны забывать, что истинный вопрос, стоящий перед нами, есть вопрос не юридический, а социальный, вопрос не права, а социальной природы. Нам нужно знать вовсе не то, что понималось тем или иным кодексом как осуществление гражданской свободы, а то, что такое гражданская свобода по своей социальной природе. При такой заботливости о правильном пути расследования мы можем начинать его с любого частного проявления, с уверенностью дойти и до познания основного явления.

Нам говорят о свободном строе, свободных учреждениях, о развитии свободы и особенно много об «освободительном движении».

Без сомнения, весьма желательно видеть повсюду строй возможно более свободный. Но для осуществления такого желания прежде всего необходимо знать, что такое свободный строй, какой именно строй дает свободу. Необходимо знать, что такое «гражданская свобода». Ответы на это далеко не столь просты, как думают люди «веяния», «движения», люди, превратившие себя в частичку некоего стихийного процесса. Возьмешь, например, юридически-конституционное определение Декларации прав человека и гражданина.

«Свобода, — говорит Декларация, — состоит в возможности делать то, что не наносит ущерба правам других...» Все определения, как предшествовавшие Декларации, так и последующие ей, составляют формулировку той же мысли. Свобода простирается до тех пределов, где она сталкивается со свободой других людей.

Из этих определений, однако, совсем не видно социальной природы свободы. Второй параграф Декларации объясняет нам только, что́ в данный момент и в данном обществе признано было *правом* гражданина. Но дозволительно спросить себя: а в других странах и в другие эпохи, повсюду, где Декларация не была признана, существует ли свобода как возможность делать все, не нарушающее прав других людей? Если существует, то почему?

Это вопрос очень важный. Если такая свобода существует и не признана юридически, как право, то, стало быть, ее существование зависит от каких-то *других* причин, а не от того, что ее декретирует конституция.

Но в таком случае необходимо понять эти причины, ибо в целях достижения свободы нам прежде всего необходимо очистить место действию той причины или причин, от которых свобода возникает.

Если же, наоборот, там, где нет декларации прав или аналогичных юридических октроировок, нет и свободы как *возможности* делать все, не нарушающее чужого права, то нам все-таки важно понять: почему именно закон может из ничего создать такую свободу? Это мне представляется чем-то чудотворным, маловероятным. Но на такие вопросы сам закон, понятно, не дает ответа. Его дело — формулировать право, и я не упрекаю Декларацию за это умолчание, тем более что в ее эпоху существовала философско-государственная доктрина Руссо, это объяснявшая. Но для нас теперь доктрины Руссо недостаточно.

Во всяком случае, и Руссо определял *природу* свободы в своем «Contrat Social». Декларация прав понятна только для того, кто признает доктрину Руссо. Само же по себе юридическое конституционное определение свободы, вполне достаточное для адвоката или чиновника, совершенно недостаточно для гражданина и самого законодателя. Ибо гражданину и законодателю, как и всякому общественному деятелю, необходимо *понимать* сущность явления, то есть его социальную природу. Ибо только с таким пониманием мы можем судить о достоинствах закона, о том, не требует ли он каких-либо изменений, дополнений и т. п.

Но если мы вдумываемся в указанное юридическое определение свободы, то мы в нем решительно не видим ясного содержания, способного дать руководящую нить для оценки и усовершенствования закона. В самом деле, содержание свободы каждой данной личности определяется здесь размерами прав других личностей, и притом в обратной пропорции. Отсюда возникает два капитальных недоумения.

Во-первых, при таком определении свобода не имеет никакого самостоятельного точного содержания. Она определяется правами других. Но что такое *право*? Мы знаем, что это есть нечто весьма изменчивое. Пример этого дает сама Декларация. Она, думая формулировать вечные, «естественные», «неотчуждаемые» права человека, дает их в таком перечислении: *«Права человека в обществе — это свобода, справедливость, надежность и собственность»*.

Но со времени Декларации не прошло и пятидесяти лет, как наиболее передовые люди перестали уже соглашаться, чтобы собственность была основным правом человека, особенно в смысле толкования Декларации. Она определяет собственность так: *«Собственность — это право пользоваться и распоряжаться своим имуществом, доходами и плодами своего труда»*.

В этом определении нет для нынешнего времени ни одного одинаково признаваемого пункта.

В меньшей степени, но все-таки глубокую трансформацию претерпели за столь краткий срок и другие «права», от прочности которых, по Декларации, зависит содержание свободы. Но при такой изменчивости права содержание свободы делается совершенным иксом, под который могут быть подставляемы любые величины. Есть юристы, которые говорят, что преступник имеет «право» на наказание. С этой точки зрения помилование окажется нарушением свободы преступника. Вообще, такая формула делает понятие о свободе совершенно неопределенным, так что гражданин до ознакомления с содержанием прав данной страны не может даже сказать, пожелает ли он для себя такой «гражданской свободы».

Кроме неопределенности указанное определение свободы кроет в себе и некоторый абсурд.

Свобода гражданина, говорят, простирается до тех пределов, за которыми она задевает чужое право. Отсюда ясный вывод, что я тем более свободен, чем меньше прав у других людей. А так как при общем равенстве я имею те же права, что и другие, то и выходит, что я тем свободнее, чем меньше у меня прав, или что чем больше у меня прав, тем менее я свободен.

Эта очевидная нелепость показывает, что в понятии о свободе, заложенном в Декларации, есть какая-то коренная ошибка.

Она действительно глубоко входит в политическую философию XVIII века, который понимал свободу в смысле *отрицательном*, в смысле *отсутствия стеснений* со стороны общества. При этом, естественно, и выходит, что чем сильнее развивается *право* — элемент положительный, тем более сокращается свобода — *элемент* отрицательный.

Стоит нам только отрешиться от привычного отрицательного понятия о свободе, стоит вспомнить, что свобода состоит в возможности действия, — и мы поймем источник ошибки XVIII века. В самом деле, свобода, возможность действия, зависит вовсе не от одного отсутствия стеснения, а гораздо больше от обладания средствами действия. Для нашей свободы совершенно безразлично, чем стесняется возможность действия: людьми, зверями, условиями общества, или природы внешней, или даже нашей внутренней природы. Поэтому мы никак не можем резко разграничивать вопросы о гражданской свободе и свободе вообще, причем в вопросе о свободе нельзя ни на минуту упускать из виду *положительного* ее элемента, то есть *средств* действия. Там, где есть способы, средства действия, свобода имеется, там, где их нет, нет и свободы.

Как известно, это очень скоро рассмотрели на собственном горьком опыте рабочие, «освобожденные» революцией и Декларацией. Но, к сожалению, рабочая мысль не умела достигать философской определенности, вследствие чего рабочие и до сих пор вращаются между двумя фикциями: то их обманывают юридической свободой (без средств действия), то прельщают коллективным обладанием средствами действия (при чем свобода немыслима).

Если мы взвесим все вышесказанное, то не можем придавать никакого объяснительного значения той формуле свободы, которая дана в Декларации прав. Эта формула выражает только понятия того времени о свободе, но вовсе *не природу* свободы, не объясняет, что такое свобода. Она имеет интерес только исторический, а не научно-социологический. Между тем по историческим условиям, вопреки внутренней малоценности, эта формула наложила свою печать на умы целого столетия; с ее отголосками, с ее глубоко запечатлевшимся влиянием на умы приходится считаться во всех рассуждениях о свободе, во всех практических попытках ее осуществления.

Это обычное последствие ошибок великих умов, ибо авторы ошибки XVIII века были умы, равных которым мы в области политической философии до сих пор не имеем. Этим и объясняется несокрушимая власть над умами той теории, которая создана совокупными влияниями Ж.-Ж. Руссо и Кондорсе. Но, освобождаясь от влияния их ошибок, мы должны все-таки вспомнить, что эти великие умы, во всяком случае, ясно видели то, что уже стало непонятно для их последователей.

Источником свободы для Руссо все-таки представлялся *человек*. А так как общественная власть представлялась Французской революции, по Руссо, не более как сочетанием частных воль граждан, то природа гражданской свободы им и казалась математически ясной. Хотя это понятие и ошибочно, но оно создано умом несомненно великим, который не мог и не хотел мыслить иначе как на основах того, что ему представлялось *фактом природы*.

Политическая идея Руссо стремилась отыскать внутренний закон гражданской свободы и объяснить ее не только в так называемых свободных обществах, но и в деспотических. Подобно тому как закон тяготения может проявляться в самых разнообразных явлениях — в падении камня и поднятии воздушного шара, так, по мысли Руссо, в политических явлениях есть некоторый общий закон, который он и думал открыть.

Эволюционная идея Кондорсе, не отрицая этого общего закона, стремилась раскрыть исторические условия его проявления.

В общей сложности человек XVIII века имел основания думать, что в своих освободительных стремлениях он является сознательным деятелем некоторого исторического процесса, который совершается по самой природе вещей.

И несомненно, что, расходясь с Руссо в определении природного *закона* свободы, мы не можем не признать верной мысль, что такой закон должен существовать. Нельзя не видеть также, что успешные меры для создания и развития гражданской свободы мы можем принимать только в том случае, если знаем этот закон.

Но в XVIII веке социологическая мысль только зарождалась, и в ее политических обобщениях легко извинить неточности и ошибки. В наше время, после продолжительной вековой работы наблюдения и опыта в области политики и социологии, давно пора бы предпринять построение теории свободы на новых, более широких, научных началах. Но этого до сих пор не сделано, и даже хуже: наши современники понимают явления свободы менее ясно, чем люди XVIII века.

Джон Милль, без сомнения, один из авторитетнейших исследователей свободы. Что же понимает он под «свободой»?

«Предмет моего исследования, — говорит он, — есть свобода гражданская или общественная — свойства и пределы той власти, которая может быть справедливо признана принадлежащей обществу над индивидуумом». Таким образом, здесь нет определения самой свободы, а есть лишь определение пределов власти общества. Это, однако, совсем не одно и то же. Если даже допустить, что свобода гражданина начинается только за теми пределами, где кончается власть общества над личностью, то все же определение пределов власти общества есть лишь очень приблизительное указание местопребывания свободы гражданина, но никак не определение того, в чем состоит его свобода. Да и можно ли согласиться, чтобы гражданская свобода находилась только там, где нет власти общества? Один из талантливейших популяризаторов социализма Жюль Гед пишет: «Создает ли общество только одни ограничения для прав личности? Нет. С одной стороны, оно как бы ограничивает право личности, но в действительности значительно расширяет его» («Essai de Catechisme Socialiste»).

Поскольку общество имеет власть именно надо мной, оно, конечно, ограничивает мою свободу, но, поскольку оно имеет власть над другими, оно может и обеспечивать, и расширять мою свободу. Поэтому власть общества над личностью в общей сложности несет для каждой личности не одно ограничение, но также и расширение

ее свободы, потому что препятствует произволу одних личностей стеснять свободу других.

Таким образом, в общей сложности определение Милля не дает никакого понятия о свободе. В этом определении любопытно лишь сознание столь авторитетного мыслителя в том, что свобода не есть организационный элемент общества. Существенный элемент общества есть власть его над личностью, власть коллективности над единицей.

Но никак нельзя согласиться в том, чтобы эта власть всегда и непременно имела последствием уничтожение свободы. Власть содержит в себе возможность подавления в случае надобности, но вовсе не непременный факт подавления. Если же эта возможность подавления охраняет личность от насилия других, то она даже составляет орудие обеспечения свободы. Есть много случаев, когда человек может действовать свободно только потому, что сознает себя защищенным общественной властью от частного насилия.

Итак, определить пределы власти общества вовсе не значит, как думает Милль, определить границы, за которыми начинается гражданская свобода.

Неточность определения Милля видна из того, как он определяет, что есть свободное общество.

Ход его мысли таков. Гражданская свобода, говорит он, начинается там, где кончается власть общества над личностью. Тогда, стало быть, гражданская свобода развита тем более, чем более сужена власть общества над личностью. Пойдем до конца и предположим, что общество не имеет никакой власти над личностью. По Миллю, должно признать, что в таком состоянии гражданская свобода идеально высока. Идея чисто анархическая. Допустим на минуту верность этого. Но позволительно спросить: в этом безвластном (анархическом) обществе, где, по логике Милля, мы должны признать наличность идеальной гражданской свободы, будет ли фактически существовать хоть какая-нибудь свобода?

По самому же Миллю, на это приходится ответить отрицательно. «Несвободно то общество, — говорит он, — в котором индивидуум не имеет свободы мысли и слова, свободы жить как хочет, свободы ассоциации, и только то общество свободно, в котором все эти виды индивидуальной свободы существуют абсолютно (?) и безразлично одинаково для всех его членов».

Несомненно, однако, что в безвластном обществе ни один из требуемых видов свободы не может существовать ни абсолютно, ни одинаково для всех, ни даже в мало-мальски сносной степени. Несомненно, что в безвластном обществе свободен будет сильный, а слабый будет порабощен. Следовательно, такое безвластное обще-

ство не может быть «свободным обществом», а между тем, по предшествующему рассуждению Милля, то же общество должно быть признано обладающим идеальной гражданской свободой.

Очевидно, что правильно установленная идея не могла бы приводить к таким противоречиям, которые и доказывают нечто дефектное в посылках Милля.

Ошибка Милля состоит в самом понятии о свободе. Он ее определяет не саму по себе, а только отрицательно, как отсутствие стеснения *извне*. Но мы должны понимать под свободой то, что *само по себе* существует как свобода, а не то, что кем-то другим допускается в этом качестве.

Свобода или вовсе не существует, или должна представлять некоторый положительный факт. Гражданское общество должно быть признаваемо более или менее свободным постольку, поскольку оно дает место этой свободе. При этом понятие о гражданской свободе получает общее всемирное приложение. Ничего подобного не может быть при отрицательных понятиях о свободе, и сам Милль, устанавливая принцип гражданской свободы, оговаривается, что общего приложения этот принцип не имеет.

«Мы, — говорит он, — должны считать этот принцип неприменимым к обществам, находящимся в таком состоянии, которое справедливо может быть названо состоянием младенческим. Деспотизм может быть оправдан, когда дело идет о народах варварских и когда при этом действия его имеют целью прогресс и действительно приводят к прогрессу. Свобода неприменима как принцип при таком положении вещей, когда люди еще не способны к саморазвитию путем свободы. В таком случае самое лучшее, что они могут сделать для достижения прогресса, — это безусловно повиноваться какому-нибудь Акбару или Карлу Великому, если только будут так счастливы, что в среде их найдутся подобные личности».

Итак, к огромному большинству современного человечества, к беспредельным векам его прошлого и — как знать? — может быть, к такому же беспредельному будущему свобода как принцип, по мнению Милля, неприложима. Можно ли сильнее унизить понятие о свободе? Но в таком случае она не есть принцип общечеловеческий, не есть принцип необходимый, и если люди существовали прекрасно без нее тысячи лет, то почему им не существовать без нее и впредь?

Но оставим пока критику. Посмотрим, когда же применима свобода как принцип.

«Когда люди, — отвечает Милль, — достигают такого состояния, что становятся способны развиваться через свободу, тогда всякое принуждение, прямое или косвенное, может быть оправдано

только как средство ограждения других людей от вредных деяний индивидуума, но не как средство сделать добро тому самому индивидууму, которого свобода нарушается этим принуждением».

Читатели легко почувствуют, как резок переход от тонкой мысли XVIII века к этой неопределенности, условности, прямо произвольности. Там стремились понять самую сущность гражданской свободы, составляющей известный закон политических явлений. Здесь оказывается, что гражданская свобода в большинстве случаев не существует и даже не должна существовать. И кто же будет определять, достиг ли народ способности «развиваться через свободу» или не достиг? Собралась конституанта 1789 года и решает, что Франция достигла этой способности. Пришел Наполеон и решает, что французы лучше всего сделают, если безусловно подчинятся новому Карлу Великому. Потрудитесь прикинуть мерку такого «принципа» к России и решить, что нам делать.

Остановимся на минуту на этом вопросе, чтобы оценить все достоинство так называемого принципа, устанавливаемого Миллем. Франки времен Карла Великого, говорит он, не имели части в пользовании этим принципом. Они подчинялись (будто бы) деспотизму, и хорошо делали. Судя по аналогии, мы должны признать, что, по Миллю, и наши предки времен Владимира Святого и Ярослава Мудрого тоже не были дозревшими до принципа свободы. Наши новгородцы и псковичи, которые отнюдь не были заметно выше киевлян, тоже поступили бы хорошо, если бы жили при «деспотизме». Но дело вот в чем. Хорошо или худо они делали, но разве можно позволить себе сказать, что в их строе *не было* элемента гражданской свободы? Разве это можно сказать и о франках Карла Великого? Разве есть вообще какое бы то ни было общество человеческое, древнее или новое, в котором бы люди совершенно не имели гражданской свободы?

По Миллю — да, большинство человечества не знало и не знает свободы. Такое утверждение он может делать только потому, что совершенно произвольно определяет содержание гражданской свободы.

Он начинает с определения, которое только не точно, а кончает таким, в котором нет и тени соответствия действительности. «Предмет моего исследования, — говорит он, — *свобода гражданская* или общественная, свойства и пределы той власти, которая может быть справедливо признана принадлежащей обществу над индивидуумом».

Отсюда он делает такой общий вывод: «Несвободно то общество, какова бы ни была его форма правления, в котором индиви-

дуум не имеет свободы мысли и слова, свободы жить как хочет, свободы ассоциации, и только то общество свободно, в котором все эти виды индивидуальной свободы существуют *абсолютно и безразлично одинаково* для всех его членов. Только такая свобода и заслуживает названия свободы».

Разумеется, если мы примем такое определение за большую посылку, то дальше получится малая посылка: «таких обществ не было» — и, стало быть, заключение: следовательно, гражданской свободы не существовало. Но какое право, какие основания имеет Милль устанавливать свою первую посылку?

Я построю иной силлогизм:

1) гражданская свобода состоит в том, чтобы власть общества над личностью была ограничена потребными для личности условиями;

2) во всех обществах мира таковые ограничения существовали;

3) следовательно, гражданская свобода существовала всегда и везде.

Вывод получается диаметрально противоположный. Кто же из нас прав?

Милль в защиту своей большой посылки ссылается на утилитарные соображения. Он говорит, что в интересах развития человечества свобода *должна* состоять именно в том, что он перечисляет. Но ведь это совершенно личное его мнение, его личное желание, и мало ли какие фантазии можно так пустить в ход? Фурье в интересах развития человечества считает, что моря должны превратиться в лимонад, а над Северным полюсом должна засиять какая-то особенная корона. Я не говорю, чтобы желания Милля были столь же фантастичны. Но, во всяком случае, не таким путем мы должны составлять свои понятия о том, что составляет *принцип* общественного развития. Здесь на первом плане должно стоять совершенно объективное наблюдение того, что *есть* в общественно-исторической форме, и лишь из того, что существует, выводится понятие о том, какие *силы*, какие *законы* в обществе действуют. Лишь определив их, мы можем далее применять свою утилитарную мерку о том, какие из действующих сил *должно* в наших идеальных интересах сознательно развивать и какие по возможности ослаблять или парализовать.

Таков научный путь для выяснения природы всех общественных явлений. Обратясь к наблюдению, мы видим у всех народов все главные категории социальных сил, какие и ныне наблюдаем. В разные времена и в разных местах они являются в различных комбинациях, в различной степени развития, но так или иначе мы находим общие элементы везде и всегда. Мы встречаем повсюду в тех или иных формах семью, собственность, общественную власть

и т. д. Как бы ни отличались от наших идеалов семья или общественная власть у самых первобытных предков наших, мы, однако, видим, что это *тот же самый* элемент. Все перемены жизни суть только перемены форм и комбинаций, но никак не появление чего-нибудь безусловно нового. Вся наша земная жизнь, природа или человек совершенно не знают появления чего-нибудь *совсем нового*, небывалого, точно так же как безусловного, полного исчезновения чего-нибудь существовавшего. В жизни биологической и в жизни социальной менее заметно, но не менее несомненно общее правило — *«В природе ничего не теряется и не создается вновь»*. Нарушение этого правила возможно себе представить только в виде чуда.

Вот таким-то чудом было бы появление *гражданской свободы* Милля, которой прежде совсем не было и которая потом является абсолютным принципом. Одно из двух: или гражданской свободы никогда не будет, или она всегда была, хотя бы в самых трудноуловимых, зачаточных формах.

Но если она всегда была, появляясь в различных степенях и формах, то очевидно, что ее определение должно быть выводом из наблюдения, а не произвольным утверждением того, что нам кажется лучшим или *должным*. Вопрос о том, что *должно* делать, может разумно являться лишь по определении того, что *есть*. Если мы на основании своих прикладных, утилитарных соображений считаем должным укрепить или развить именно известную форму гражданской свободы, то можем это сделать, только опираясь на действительные, природные свойства свободы. Ибо если бы мы замыслили нечто несообразное с ними, противоречащее им, то наши намерения, либеральны они или консервативны, составят праздную, неосуществимую фантазию. Все политическое творчество человека ограничивается областью комбинаций действительно существующего, но не созданием чего-либо из ничего.

Где же этот основной природный элемент «свободы», из которого развиваются все ее гражданские и политические проявления? Он — *в личности*, в ее *психологии*, и все, что именует себя «свободой», а между тем подавляет свободу психологическую и не дает ей возможности расти, есть не свобода, а ложь.

В нашем существовании можно различить три проявления свободы: политическая, гражданская и внутренняя свобода личности. Многие считают наиболее важной политическую свободу — на том основании, что она обеспечивает свободу гражданскую, как, в свою

очередь, эта последняя позволяет человеку свободно жить своим внутренним духовным миром. Такое представление об относительной ценности различных проявлений свободы совершенно неправильно. Конечно, по чисто практическим условиям может иногда случиться, что нужно больше всего позаботиться о свободе политической и гражданской. Но источник и основу свободы во всяком случае составляет внутренняя свобода личности, свобода ее духовного существа.

Поэтому если наши попечения о свободе политической и гражданской доходят до такой односторонности, что мы ими подрываем или разрушаем внутреннюю духовную свободу личности, то это в конце концов неизбежно делает пустым звуком и гражданские, и политические свободы.

Первенствующее значение внутренней свободы личности нетрудно проследить по истории народов и государств, но и без исторических примеров ясно, что политическая свобода, то есть участие гражданина в управлении государством, сама по себе нисколько не обеспечивает свободы его бытовой жизни. Участие в управлении государством нимало не исключает деспотизма в отношении отдельной личности. Самодержавный народ вообще склонен к деспотизму, а личность, хотя и входит ничтожным атомом в коллективное целое самодержавного народа, слишком слаба для того, чтобы ему противиться.

В собственной своей жизни личность ограждается лишь с установлением известной системы прав, составляющих содержание гражданской свободы. Но и это гарантия скорее формальная, чем реальная, ибо права определяются все-таки не самой личностью, а общим законом и охраняются лишь в пределах, санкционируемых государством. Если со стороны личности нет постоянного напряженного спроса на самостоятельность, то ее права могут суживаться до ничтожных размеров, тем более что толкование текста закона производится органами самого государства, которое, естественно, заинтересовано гораздо более размерами своих собственных прав. Действительная гарантия свободного существования заключается только во внутренней потребности личности, в напряжении ее внутренней свободы. Только духовное существо личности создает потребность прав, которые она непрерывно отстаивает. Именно таким путем является со стороны общества и государства признание прав личности и поддерживается их соблюдение.

Таким образом, каким бы проявлением свободы ни интересовался тот или иной общественный деятель, он должен знать, что его цели требуют прежде всего самой тщательной охраны внутрен-

ней свободы личности, а стало быть, и тех источников, из которых она проистекает. Этого сознания мы в настоящее время почти не видим.

Поглощенные заботами о свободе политической и гражданской, политические деятели забывают о самой личности, о ее существе, о том ее духовном содержании, без наличия которого не могла бы ни возникать, ни держаться свобода в обществе и государстве.

Мы видим повсюду, что, мечтая о свободном государственном и общественном строе, наиболее рьяные деятели относятся пренебрежительно к значению религии, стараются подорвать религиозное чувство и сознание, лаицизируют школу, сочиняют гражданскую мораль, воздвигают гонения на Церковь, с особенной ненавистью относясь к христианству, которое, однако, составляет незаменимый источник развития духовных сил личности. Эти деятели не подозревают, что *в наш земной мир необходимости и подчиненности свобода проникает только из области духа, где человек хоть частичкой своего существа может соприкасаться со свободным духовным миром.*

Вдумчивый анализ свободы неизбежно приводит нас, как к исходному пункту, к области духовной жизни, к *религии*.

Но определим сначала, что такое свобода. О существе ее философы спорят целые тысячелетия, но мы вряд ли погрешим против их размышлений, приняв, что свобода состоит во внутренней самостоятельности субъекта в смысле способности к самостоятельности. Эта способность, несомненно, существует. Не все может личность совершить в своей внутренней духовной жизни, но она имеет свободное сознание, желания, способность к действию. Она способна из себя самой рождать стремления и становиться силой не производной, а производящей, создающей, некоторой causa efficiens. Этому не противоречит то, что она фактически не всегда достигает своих стремлений. Личность могла бы совершить все лишь в том случае, если бы не была окружена в духовном мире множеством таких же самостоятельных сил, иногда более могущественных. Понятно, что они ставят ей препятствия и сами на нее воздействуют. Но элемент самостоятельности все же имеется у личности, она кое-чего и достигает, кое-что и производит. Этот-то элемент самостоятельности и составляет существо свободы. Он-то вносится личностью и в ее гражданское и политическое бытие, где проявляется с теми же признаками. Не все может сделать воля политически свободного государства, но все-таки является силой инициативной, производящей. Не все может сделать личность, свободная граждански, но система прав дает ей некоторую инициативу, способность ставить себе цели и их

до известной степени достигать, поскольку не помешают этому прочие, столь же свободные гражданские силы.

Но для того чтобы вносить потребности свободы в общественную жизнь, нужно предварительно самим обладать этой способностью. Рождается же она в области духовно-религиозного существования. Я говорю не просто «духовного», потому что духовное существование всегда *религиозно*. Оно состоит в каком-либо общении и взаимодействии с духовным миром, миром существ и явлений, имеющих бытие вне пределов материального мира, в который так сильно погружен человек. Те, которые не признают реального бытия духовного мира, не должны бы и говорить о свободе, так как в сфере законов материального мира она совершенно непонятна.

Должно отметить при этом, что в деле развития нашей способности к свободе огромное значение имеют не только непосредственное общение с духовным миром, но и те или иные наши представления о нем. Человек живет двойственной жизнью, находится в связи и с материальным, и с духовным миром, и явления первого в нем так сильны, что нередко заглушают ощущения мира духовного, а еще чаще пропускают их только в смутном виде, в виде какого-то голоса инстинкта, не дающего ясного указания на предмет духовного общения. Между тем духовный мир полон явлений и существ очень разнообразных, влияние которых на духовное развитие личности весьма неодинаково. Религиозные представления получают поэтому очень важное значение, так как они способствуют тому или иному направлению нашего религиозного искания, дают некоторый маршрут для смутного голоса, влекущего человека в духовный мир.

Это придает чрезвычайное значение нашей религиозной философии и тем более нашему вероисповеданию, которые хотя сами по себе не представляют еще акта духовной жизни, но направляют к ней именно по той, а не другой линии.

Далеко не по всем линиям общения с духовным миром наша личность может получать одинаковое богатство внутренних сил и развивать в себе способность к самостоятельности и свободе. Напротив, в иных сферах общения способность к свободе может даже совершенно хиреть и принимать болезненные формы, предающие нашу внутреннюю жизнь полному порабощению. При анализе условий развития свободы в личности мы должны поэтому обратить внимание на различные категории религиозных представлений, которым соответствуют и формы реальной духовной жизни нашей.

Таких категорий в самом широком смысле можно назвать три.

Во-первых, человек представляет себе источником своей духов-

ной жизни некоторое всемогущее духовное же Существо, Личность, Создателя всего существующего, короче сказать — Того, Кого мы называем Богом.

Во-вторых, человек представляет себе ощущаемое им в себе духовное начало как бы некоторым элементом природы, разлитым в ней или представляющим какую-то сверхматериальную сферу. При этом духовный мир также населен существами духовного характера, но они уже представляются как бы самостоятельно возникшими или даже порожденными самим человеком. Для Бога-Создателя тут нет места, и божество представляет скорее какой-то элемент природы, реализуемый в личных формах лишь возникшими в ней духовными существами.

В-третьих, человек может совершенно отрицать бытие духовного мира, представляя себя единственным существом, обладающим так называемыми духовными силами, которые, впрочем, при этом рассматриваются как особая комбинация физической энергии. Такое мировоззрение иным покажется странно называть религиозным, но оно относится, несомненно, к области религиозных представлений и, как известно, уже порождало известные формы обожествления человека или человечества.

Из этих форм религиозных представлений последняя является, конечно, самой грубой, но, может быть, не самой опасной для развития духовных сил личности. Принципиально не допуская существования духовного мира иначе как в виде человеческих способностей, мы и не ищем другого общения, как только с людьми, нигде, кроме них, не стараемся находить духовную опору и помощь. Но это очень недостаточная сфера влияний для питания наших духовных сил, так как в ней нигде нет полной свободы духа от материальных условий. Если ограничиваться человеческим миром, со всех сторон погруженным в мир материальный, физический, то тут нельзя себе даже и представить возвышения духа над материей, нельзя задаваться целью такого возвышения. Человек тут ставит сам себе границу, «ея же не прейдеши», считает даже нелепым подобный переход. Эмиль Золя характеристически заявлял, что если бы он увидел явление действительно чудесное, условиями материального мира не объяснимое, то не поверил бы все-таки реальности этого явления, а лишь заключил бы, что сошел с ума. С такими убеждениями, по существу, немыслимо искать для своего развития большей помощи, чем могут дать нам люди, нам подобные существа. Если бы все человечество утвердилось на такой точке зрения, оно могло бы лишь обмениваться уже имеющимся в нем духовным капиталом, а не увеличивать его. Но при таком положении внутрен-

няя самостоятельность личности не только бы оставалась неподвижной, а должна была бы постепенно понижаться, так как признание людей наивысшими духовными существами влечет неизбежное преклонение перед ними, побуждает чрезмерно уважать их и их создания, заглушает мысль о том, что мы можем быть в том или ином случае более правы, чем остальные люди. И как бы ни были крупны отдельные образчики атеистической личности, доходящей до независимости Шелли или Ницше, в этих образчиках мы видим лишь силу, накопленную прежним религиозным мировоззрением, которое данные лица оставили, сохранив еще им выработанное сокровище. Накопляться ему у их духовных преемников уже не из чего.

Поэтому атеистическое общество осуждено быть очень грубым и, как говорится, филистерским; свобода может в нем сохраняться разве в словах и формах, но не в содержании.

Сверх того, должно принять во внимание, что личность, отрицающая духовный мир, хотя и не входит с ним в общение сознательно и преднамеренно, но нисколько не гарантирована от вторжения с его стороны тайных влияний, против которых остается тем более бессильной, что даже не знает и не хочет допустить возможности их. Между тем такие тайные влияния могут исходить от наихудших существ духовного мира, которые этим способом могут подготовлять бессознательно для людей свое над ними господство, уж конечно, не в целях повышения самостоятельности человеческой личности, а наоборот — для ослабления ее способности к самостоятельности.

Таким образом, мировоззрение, отрицающее реальность духовного мира, вредно для развития личности, но еще более опасно мировоззрение, хотя признающее духовный мир и некоторый божественный элемент, разлитый в высшей сфере бытия, но отрицающее Личного Создателя мира.

Мировоззрение, отрицающее существование особого духовного мира, только игнорирует Бога, но не задается целями бороться с Ним, побеждать Его, господствовать над Ним. Нельзя хотеть победить того, чего нет. Наоборот, мировоззрения, признающие реальность духовного мира и даже какой-то элемент божественных свойств, способны порождать прямую борьбу с Богом. Того, Кто есть Создатель мира, они не признают Создателем, а лишь одним из многих других духовных существ, быть может, более сильным, а быть может, даже не более сильным. Его можно критиковать, дела Его можно исправлять, переделывать в других комбинациях. Реализация в других духовных существах, в том числе и в людях, разлитого в мире «божественного элемента» может вырабатывать существа более

могущественные, которые перестроят мир по своему вкусу. В «Потерянном рае» Мильтона сатана даже в момент полного разгрома своей рати не сдается, а лишь объясняет свою ошибку в расчете:

...Разве мог бы разум,
Со всей поддержкой опыта и знанья,
Предвидеть гибель столь великой силы
Богоподобных?

Но при этом у него естественно является мысль:

...Разве можно допустить,
Что эти легионы не вернут
Наследья своего?..

Психология сатаны, удивительно прочувствованная Мильтоном, ведет к убеждению, что Бог только сильнее других духов, по существу же не превосходит их. Как знать даже, созданы ли они Богом или все одинаково возникли из мировой божественной субстанции, самобытно всегда существовавшей?

Весь ряд религиозных представлений, считающих началом всех начал «божественную субстанцию», а не «Божественную Личность», считающих «божество» каким-то элементом, а создание мира низводящих к его устроению посредством элоимов каббалистического Эн-Софа, или Демиурга гностиков, или Великого Архитектора масонов и т. д., — все такие мировоззрения отводят духовное существо человека от Источника к силам вторичным, в числе которых имеются и прямые враги Бога, существа, мечтающие стать выше Его. Сам человек может втягиваться в эти мечты, ибо он не отнимает и у себя способности воздействовать на духовный мир, а где же пределы такому воздействию? Буддизм населил прежде необитаемое Небо существами, порожденными человеком. В каббалистических сектах, у хасидов, магические действия людей способствуют порождению Мессии и удалению препятствий к этому рождению, то есть влияют на божество. В эсхатологическом указании апостола Павла (2 Фес. 2, 3—4) говорится о пришествии «человека греха, сына погибели, противящегося и превозносящегося выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божием сядет он, как Бог, *выдавая себя за Бога*».

Вообще, на этой почве могут рождаться безгранично гордые мечты, но в них проявляется не действительное возрастание духовной силы, а, говоря по аналогии, просто духовное сумасшествие, представление о себе того, что фактически бессмысленно, ибо не имеет ничего общего с действительным соотношением мировых сил. Все

люди, вступающие на такие пути в искании духовной силы, впадают в жесточайшие заблуждения и делаются в той или иной степени «человеками греха» и «сынами погибели». Именно на этот более чем скользкий путь увлекает человека вторая категория религиозных представлений.

На путь действительного взращивания своей духовной силы человека направляет лишь та категория религиозных представлений, которая ведет его к общению с Богом, Личным Создателем всего сущего, Существом единственным и исключительным, без Которого ничто не могло и не может быть. Искание связи с Ним не есть искание сотрудничества, тем паче не соперничества, не борьбы, а искание простого пребывания с Ним как возвращения на свою духовную родину, к своему Отцу, к Источнику своего духовного существа. Это, во-первых, есть источник счастья. «Сие пишем вам, — говорит апостол Иоанн, — чтобы радость ваша была совершенна». И объясняет: «Вот благовестие, которое мы слышали от Него и возвещаем вам: Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин. 1, 4—5). Во-вторых, связь с этим Источником нашего духовного существа есть и средство развития нашей духовной самостоятельности. Тут человек черпает силу из ее единственного источника, и притом такого, который не есть что-либо чуждое человеку, но представляет то самое духовное содержание, какое есть у него, ибо оно и дано человеку Богом. Чем сильнее подчинение человека Богу, тем более он становится самим собой, наполняется силою самостоятельности в отношении всего окружающего.

Бесконечны градации этой связи с Богом, которой способны достигать люди, но всякая малейшая степень ее увеличивает силы духовной личности человека, а потому его способность и потребность свободы. Такая свобода не есть бесчинный фантастический произвол. «К свободе призваны вы, братия, — говорит апостол Павел, — лишь бы свобода не стала поводом к угождению плоти», то есть к новому добровольному порабощению. Свобода есть самоподчинение, подчинение тому элементу, который мы черпаем у Бога при единении с Ним.

Таков смысл евангельского учения о свободе. Оно в общем устанавливает тот психологический факт, что пред человеком нет другого выхода, как быть или «рабом Христовым», или «рабом диавола», и первый род подчинения именно называет *свободой*. Так и должно быть в действительности, ибо подчинение Богу есть подчинение тому самому духовному элементу, который составляет наше «я». Должно заметить, что «рабство Христу», о котором говорит Евангелие, не состоит в бессознательном и безвольном исполнении

буквы Его учения. Бессознательное подчинение «закону» именно обличалось Спасителем у евреев и христианством отрицается. Нужно обладание самым духом божественного учения, проникновение этим духом самой личности нашей, и это «рабство Христу» дает свободу; обладая этим духом, мы воспитываем в себе самообладание, самоподчинение. Все евангельское учение полно наставлениями этого рода.

Воспитывая духовную свободу, не допускающую подчинения низшим влияниям, евангельское учение, как известно, очень мало говорит о свободе общественной. Это должно объяснять, полагаю, тем, что построение общественной свободы лежит уже на самом человеке, раз он обеспечил выработку своей духовной самостоятельности, и притом это достижимо весьма различными способами. Но евангельское учение вообще признает общественную свободу за благо. «Вы куплены дорогою ценою, — говорит апостол Павел, — не делайтесь рабами человеков» (1 Кор. 7, 23). Не знаю, насколько можно считать точным продолжение этого текста: «Если можешь сделаться свободным (граждански), то лучшим воспользуйся». Этот текст в славянском переводе совершенно противоположен. Как бы то ни было, евангельское учение вырабатывает основу — духовную силу и самостоятельность личности, предоставляя нам устройство социальных и политических отношений лишь с общими указаниями необходимости социального порядка и политической власти и предела последней: «Воздавайте Божие Богу».

Но при развитии личности духовно-содержательной и самостоятельной, имеющей потребность быть самой собою и проявлять в окружающей среде свое внутреннее содержание, само собою развивается и право, обеспечивающее для этого свободу. Требование его тем сильнее, что духовная свобода неразрывно соединена с чувством обязанности, долга, вследствие чего личность не только имеет потребность проявлять себя, но не может поступиться ничем для этого необходимым.

Это обстоятельство должно быть особенно отмеченным. Свобода, развивающаяся в личности на духовно-религиозной почве, не состоит в произвольных стремлениях к чему вздумается, под влиянием случайных побуждений, но имеет очень определенное направление, обусловливаемое содержанием личности. Содержание же это, при связи с Богом, имеет характер этический — факт, объясняемый самими свойствами Божиими. Общеизвестно, что Бог познается более всего нравственным чувством. Разум только подводит к богообщению, но совершается оно на почве нравственного чувства, отчего, как известно, люди очень тонкого нравственного чувства

способны доходить до высочайших ступеней богообщения даже при очень средних рассудочных способностях. Но этическое чувство имеет своего рода логику. Как разум, наиболее свободный, не может мыслить иначе как логически, так чувство нравственное не может действовать иначе как в этической последовательности. Подобно тому как разум не может при всей своей свободе отречься от того, к чему его приводит логика, так и этическое чувство не может отступить от того, чего требует его содержание. Вся сила внутренней свободы, растущей на духовной почве, черпается из океана Божественного Существа, а потому запечатлена стремлением к действиям, сообразным с действием Божиим, и отвращается от действий противоположных. Таким образом, ряд состояний и действий являются для личности обязательными, ряд других действий — недопустимыми. То, что в отношении личности к себе самой является *свободой*, в отношении Бога является *долгом*. Это обстоятельство делает невозможным отказ от права, необходимого для исполнения долга. И постоянное напряженное давление личности на общество в этом направлении является источником гражданского права и гарантией поддержки системы этих прав.

В истории мы видим подтверждение этого отвлеченного анализа свободы. Только христианская культура принесла в мир величайшие образцы общественности, соединяющей крепость государственную со свободой личности и даже держащейся на ней. Это явление нельзя объяснить прогрессивным накоплением усовершенствований государственности, нельзя объяснять и какими-либо счастливыми свойствами арийского племени. Культура китайско-японского мира существует дольше культуры европейской, но ничего подобного не создала. Индия населена такими же арийцами, но создавала лишь общественность, полную рабства и государственной слабости. Несомненно, что европейская общественность обязана всем христиански развивавшейся личности, и мы видим в последнюю эпоху печальное доказательство этого от противного. С тех пор как стала падать христиански развивающаяся личность, в нашем культурном мире все больше начинает проявляться несовместимость свободы с государственным порядком, свобода вырождается в анархический и противообщественный произвол, порядок же выступает в виде подавления свободы, заменяя произвол личности произволом государства.

Наша личная и общественная жизнь заключает в себе очень многое кроме свободы, о чем нам приходится думать и заботиться и во что вкраплен элемент свободы. Но, выделяя из этого сложного комплекса неразрывно связанных условий жизни специально вопрос о свободе, мы должны, полагаю, признать, что первой заботой всех

желающих развития свободы должно быть поддержание ее в *самой душе человека*, а для этого — сохранение связи человека с духовным миром в виде связи его с Богом. Как подрыв связи с Богом, так и ложное направление общения с духовным миром прямо разрушают способность человека к свободе, а потому и возможность свободного общества и государства. В этом отношении современность с ее требованиями свободы и в то же время с систематическим подрывом веры в душах отдельных лиц и с борьбой против Церкви и христианства представляет самое печальное зрелище недомыслия, которое, очень вероятно, обойдется человечеству каким-либо страшным крахом.

На основании сказанного в предшествовавших статьях можно установить, что свобода как абсолютный принцип имеет место только в духовной жизни личности. В жизни гражданской и государственной по самой природе вещей этого не может быть. Общество и государство суть явления мира необходимости, а не свободы. Их процессы обусловливаются даже чисто физическими факторами — условиями питания, борьбы с природой, свойствами территории и т. д. Материалисты, отвергающие реальность духовного мира, совершенно логически приходят и к отрицанию свободы. Общество и государство сами по себе могли бы складываться без всякой примеси свободы, как мы и видим у пчел, муравьев и т. п. Если в человеческом обществе является потребность в обеспечении свободы, то исключительно потому, что эти общества складываются из существ, обладающих *духовной жизнью*, не способных отказаться от порождаемой ею свободы и требующих ей места в коллективной жизни. Но в силу природы общества свобода в нем может являться только в виде прикладном и относительном и, комбинируясь с законами необходимости, является в виде принципа юридического права.

Этим и объясняется то обстоятельство, что даже наиболее тонкие мыслители не могут найти принципиального обоснования «общественной свободы». Такого принципа в обществе нет, а чего нет, того нельзя и определить. *«Человек рожден свободным, но он опутан цепями»*, — говорит Руссо и старается объяснить это противоречие. Но оно объясняется тем, что обе части формулы неверны. Человек вовсе не рождается свободным. Двойственный по природе, он рождается зависимым, как существо физическое, и свободным, как существо духовное. В дальнейшей жизни он точно так же находится не в кандалах, а в борьбе свободного духовного начала с кандалами физической природы. Эта борьба не может кончиться полным тор-

жеством ни свободы, ни кандалов, а создает для человека в обществе некоторый компромисс *права*, сохраняющего принудительный характер, но дающего место свободе. Этот элемент права всегда был, есть и будет во всех обществах мира. Он рождается из сочетания свободы духовного мира с принудительностью общественного процесса, проникнутого элементом необходимости. Личность свою духовную потребность в свободе вносит в число условий общественной необходимости.

Таким образом, свобода, существующая как принцип только в духовном существе личности, пробивается в общество уже не как свобода, а как принцип права.

Можно удивляться, что этого явления не замечают даже такие юристы-философы, как Чичерин, признающий огромное значение религиозного начала в развитии человеческих обществ... «Бог, — говорит он, — есть начало, середина и конец истории» (Курс государственных наук. Т. II. С. 418). О христианстве он замечает: «Эта вера перевернула весь ход истории и возвела ее на новую высоту» (с. 241). И несмотря на все это, он полагает, будто бы «весь юридический порядок лежит вне сферы, определяемой религией» (с. 237). Но почему же? «Христианский идеал, — говорит он, — есть только идеал нравственный, а потому чисто личный. Общественный же идеал гораздо шире (?). В нем к свободному влиянию нравственных начал присоединяется юридическое, то есть принудительное, устройство общества, а вместе с тем умственное образование и экономическое преуспеяние» (с. 419). Замечательно, что, несмотря на принудительность юридического начала, Чичерин придает в нем огромное значение элементу свободы, которую считает «природным» свойством человека. «Свобода, — говорит он, — вытекает из самой природы человека» (с. 373). Конечно, все, что есть у человека, вытекает из его природы. Но вопрос в том, как вытекает и как свобода появляется в общественной принудительности.

Отсутствие анализа этого явления только одно и может объяснить столь преувеличенное утверждение будто чисто и исключительно *личного* характера христианского идеала. На самом деле воздействие его вовсе не лишено элемента общественного.

Как известно, христианство есть завершение всей предшествующей истории человечества, в которой сам Бог предначертывал заповеди для общественной жизни. Закон Моисеев был именно «детоводителем» ко Христу, и Христос пришел не затем, чтобы разрушить закон, а затем, чтобы его «исполнить», осуществить его дух и тем самым дать новый закон свободы. Но если эта

свобода, как царство Христа, есть «не от мира сего», то члены Царствия Божия не лишены руководства к поведению и в мире сем. Сам Спаситель основал Церковь, то есть общество. В ней человек живет не изолированно, а как член коллективного целого. Даже дело личного спасения, то есть именно развитие своего духовного существа, человек совершает не иначе как в Церкви, ввиду того что отдельная личность имеет лишь отдельные дары, а Церковь есть носительница всей их совокупности*.

Церковь имеет не только небесное существование, но и земное, в котором члены ее имеют и чисто материальные потребности. Для удовлетворения их очень рано было создано даже особое учреждение диаконов. Церковь всегда имела организацию и дисциплину. Да и общества гражданского Церковь вовсе не чуждалась, и христиане ничуть не пренебрегали гражданскими правами. Понятно, что жизнь в Боге возможна и при полном гражданском бесправии и гонениях, вытекающих из бесправия. Христиане славили мученичество, так как в нем выражалась несокрушимая сила человека, живущего с Богом. Из любви ко Христу христиане даже желали мученичества, чтобы показать Христу свою готовность все претерпеть за Него. Святой Игнатий Богоносец прямо умолял своих собратьев ничего не делать для спасения его от растерзания львами. Но все это относится к сфере подвига. В обычной жизни и деятельности христиане желали прав и пользовались ими, когда имели. Апостол Павел протестовал против бичевания и сослался на свое право римского гражданства. Постоянной молитвой христиан было прошение о тихом и благоденственном житии, для которого большею частью нужны права. Апологет Афиногор Афинский в своем «Прошении о христианах», поданном императору Марку Аврелию, требует во имя справедливости общего суда для христиан. «Те, которые призываются у вас к суду, — говорит он, — получают законным порядком приговор, осуждающий или оправдывающий. Этого всем принадлежащего права просим и мы». Доказывая, что христиане лучше язычников, он просит «даровать нам права, хоть одинаковые с нашими гонителями». Христиане шли даже дальше. Они находили возможным указывать кесарям обязанность активной роли в распространении христианства. Епископ Мелитон Сардийский (II век) произнес тому же Марку Аврелию речь, в которой доказывает, что справедливость требует признания христианства истинной верой, а если так, то обязанность царя — способствовать ее распространению. «Может быть,

---

* Этот важный пункт христианского вероучения я подробно развивал в брошюре «Личность, общество и Церковь».

какой-нибудь царь скажет: "Я не могу делать того, что считаю справедливым, потому что я царь и должен исполнять волю большинства". Кто говорит так, тот поистине заслуживает смеха... Я полагаю, что царство тогда только может управляться мирно, когда царь знает Бога истины и боится неправедно поступать со своими подданными, когда и подданные боятся перед Богом поступать неправедно в отношении к своему царю и друг с другом. И какое добро предпочтительнее того, если царь освобождает подвластный ему народ от заблуждения и этим добрым делом благоугождает Богу?» (Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1895).

В таком желании воздействовать на государственность нет ничего удивительного, ибо государственность не отрицается христианством. Сам Христос сказал: «Отдавайте кесарево кесарю» (Мф. 22, 21). Апостолы Петр, Иуда, Павел наставляют повиноваться властям, включая это в область христианского благочестия. Христом, говорит апостол Павел, «создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — все Им и для Него создано» (Кол. 1, 16). Государственность, как и отдельная личность, может подпадать сатанинским влияниям, но по существу не составляет ничего богопротивного. Она тоже создана для Христа, а следовательно, для дела Божия. «Противящийся власти противится Божию установлению», «Начальник есть Божий слуга» и т. д. (Рим. 13, 2—5). Хотя по существу духовной жизни христиане суть «странники и пришельцы» в этом мире, но поскольку пребывают в нем, не могут не заботиться об осуществлении Воли Божией и в этом Его создании.

И они действительно заботились. Они возвещали Имя Божие царям (Деян. 9, 15), указывали царям их обязанности. Вначале христиане были слишком малочисленны, чтобы предпринимать какие-либо переустройства общества и государства. Но они не отрекались от своих прав, они состояли на всякого рода службе, были и воинами. Впоследствии они же указали кесарям юридическую формулу, потребную для возможности даровать права христианам. Понятие о Церкви тогда еще не существовало в праве, а в остальных отношениях христиане представляли такое разнообразие народностей, званий и состояний, что коллективно не укладывались ни в какое юридическое определение. Известный епископ Кордовский Осия объяснил, что это особый corpus christianorum, как бы сословие. Это определение послужило кесарям Константину и Лицинию для декрета о даровании равноправности не отдельным храмам или общинам, а всей совокупности христиан.

Таким образом, христиане вовсе не чуждались почвы юридического права. Они же энергично поддерживали благосклонных к ним императоров на полях битв. В последний момент борьбы Константина и Лициния армии обоих были подобраны почти исключительно по вероисповеданиям. Победа Константина была победой христианского воинства.

С этого момента началась эпоха христианской государственности, в смысле влияния христиан на государственность. Разумеется, в полном смысле христианского государства не может быть, ибо в общественности действуют особые социальные законы, не зависящие от законов духовной жизни. Последние действуют на юридический закон через свойства личности, но сила этого влияния не мала. Так, например, власть общества (и государства) над личностью ограничивается тем, что закону юридическому вменяется в обязанность быть по возможности отражением закона Божественного. Закон юридический должен выражать в себе, хотя бы в минимальных долях, закон нравственный, и незаконное совпадает с понятием греховного. Эти общие точки зрения переносят в область права то, чем человек живет во внутренней своей духовной жизни. Последняя определяла общественные обязанности христианина и его гражданские права. Общество и государство не смели возбранить того, что Бог указывал внутреннему духовному сознанию человека. Таким образом, в меру роста внутренней духовной силы и свободы личности вырастали и гражданские права человека, то есть то, что неправильно называют общественно-политической свободой.

Было бы ошибочно измерять это влияние анализом конституций христианского периода. В законах юридических отражалось множество влияний, не имеющих ничего общего с духовной жизнью, — местное законодательство, абсолютизм римского права (как совершенно антихристианское: sit lege regis voluntas — воля монарха — закон), завоевания международные, условия экономические и т. д. Но достаточно взглянуть на общий характер христианского периода во всех монархиях и республиках, чтобы видеть влияние постоянного давления на право со стороны духовно сильной и самостоятельной личности. Христианский период есть период развития прав личности, политической свободы, человеколюбия, равенства всех перед попечением юридического закона. В древнем мире значение имел «гражданин», а не «человек». В христианском мире систематически возрастают права человека, личности без различия состояния, пола, возраста. Государство все более проникалось обязанностью служения той правде, которая была внутренней святыней лич-

ности, и все более превращалось в организацию, служащую народу, исполняющую то, что лежит в народном сознании.

В этом смысле и развивалась политическая свобода. Ее сущность состоит в том, что народ дает направление действию государства. В этом отношении не следует видеть противоречия в излюбленной для христианства неограниченной монархии с идеей подчинения государства народу. Задача такого подчинения может быть достигаема неодинаковыми способами организации Верховной власти. Теперь задача эта считается достижимой только демократическими способами. Но это неверно. В сочинении «Монархическая государственность» я подробно доказываю, что формы построения Верховной власти обусловливаются нравственным настроением народа. При этом если в народе имеется стремление подчинить государство верховенству этического начала, единственным орудием для этого является неограниченная монархическая власть. Она при этом вовсе не произвольна, а имеет даже более ясные обязательные нормы, нежели власть, создаваемая постоянными выборами. Конечно, когда в народе нет религиозно-нравственного настроения столь сильного напряжения, то монархическая форма Верховной власти заменяется демократической или аристократической. Но политическое право в монархии не менее обеспечено для народа, выражаясь в разных формах «правительства» и в праве каждого непосредственного обращаться к Верховной власти с требованием защиты, суда и удовлетворения самых разнообразных нужд.

Как бы то ни было, христианский период истории был повсюду периодом развития прав личности и союзов личностей. Источником же этого, производящей причиной, были свойства личности, приобретавшей в общении с духовным миром силу, самостоятельность, способность к свободе. Совсем иную эволюцию «свободы» стал обнаруживать тот же христианский мир, когда он начал отпадать от Христа и от внутренней духовной жизни.

Напряжение религиозной жизни, полторы тысячи лет характеризовавшее христианский период истории, стало ослабевать от многих причин, среди которых, конечно, должно иметь место и действие злых духовных сил. Что же наблюдаем параллельно с этим в сфере так называемой гражданской и политической свободы? Стремление к ней сначала как будто достигает апогея, и слова о свободе наполняют мир, науку, философию и конституцию. Но все это быстро оказалось простой фантасмагорией, и вместо провозглашавшейся абсолютной свободы стало развиваться полное упразднение свободы личности и общества.

Первый фазис провозглашения принципов свободы отмечен фи-

лософией Руссо, которая приняла за аксиому природную свободу личности и самодовлеющее ее право. Глубоко развитое духовное содержание личности, еще не исчезнувшее, ошиблось своим помещением, когда исчезла реальная вера, и думало найти в политике то, что существует лишь в общении с духовным миром. Религиозное ощущение, оставшееся без Бога, христианская выработка души, оставшейся без Христа, приписали общественности те свойства, которых в ней вовсе нет. Эта религия политической свободы воображала построить общество из свободы личности. Общество, казалось ей, истекало из свободного договора личностей. Личность провозглашалась как производящее начало, общество — как производное. Но когда начали практически строить государства по этому плану, оказалась абсолютная невозможность выдержать этот фантастический принцип. Воображаемые абсолютные права личности могли теоретически поддерживаться в обществе только при постоянном непосредственном управлении гражданами их государства. В действительности даже и при этом свобода личности не могла бы быть обеспечена. Но непосредственное управление оказалось, сверх того, неосуществимой фантазией. Пришлось прибегнуть к представительству, которое, разумеется, быстро, шаг за шагом оттесняет граждан от власти и в конце концов оставляет им только один момент «свободы» — при подаче голосов на выборах. Но оказалось, что даже и в этот момент гражданин есть величина, близкая к нулю, а действительную силу составляют «политиканы». Этот факт давно уже обнаружился для всех наблюдателей. Я сам его подробно обрисовал в книжке «Демократия либеральная и социальная». Не буду останавливаться снова на том, что теперь у нас становится известно по собственному опыту. Но необходимо отметить факт менее известный: что построение политической свободы из якобы самодовлеющего права личности выразилось не в одной игре безвредных миражей, а неудержимо влекло мир к *понижению права* и упразднению свободы.

Позабыв действительную родину ощущаемой в себе свободы, человек сначала набросился со всей силой веры на идеалистическое устроение общества и государства. Но действительность быстро показала тщету этого труда. Пришлось волей-неволей увидеть неистребимую принудительность и необходимость процессов государственной и общественной жизни, усмотреть, что в них господствует не свобода, а такое же вытекание последствий от причин, как во всех явлениях природы. Такое открытие угнетающе подействовало на личность. Если общество, созданное, как полагали, из духовных сил личности, есть процесс той же необходимости, которая свой-

ственна физическому миру, то ясно, что никакого «духовного содержания», отличного по существу от содержания физического мира, совсем нет. Если в медовый месяц «царства Разума» личность, отбросив веру в Бога, могла сохранять веру в свою собственную «божественность» и воображать вместе с Кондорсе, что отныне мир будет устраиваться ею, ее разумом, свободным и всемогущим, то с падением иллюзий общественного договора, сама собою являлась мысль, что не личность, а общество есть всемогущее существо или явление, с необоримыми для личности законами, которым волей-неволей приходится подчиняться.

Известно, с каким вниманием XIX век погрузился в социологию, в изучение законов этого всемогущего общества. На этой почве являлась даже религия «Человечества», обожествления не личности, а того Etre Suprême, каким стало казаться человечество, и даже Dieu L'humanité. Но при дискредитировании духовных сил в личности трудно было сохранить веру в духовную природу «Человечества». Гораздо яснее проявлялись, при наблюдении, материальные процессы общества, особенно процессы экономические. Они влекли к себе внимание человека, тем более что при заглушении духовной жизни и разочаровании в реальности «свободы» материальные интересы — пищи, комфорта и т. п. — становились единственно бесспорными, близкими и понятными.

Совершилось это не сразу, но очень быстро.

Первый шаг к уничтожению личности составило учение Роберта Оуэна (менее резкое у других «утопических социалистов») о том, что человек есть создание внешних условий. Личность при этом, конечно, уничтожалась. Он является уже не причиной чего-либо, а следствием. Такое воззрение само по себе упраздняет свободу, так как свобода состоит в свойстве быть первопричиной, causa efficiens. И вот началось искание внешних условий, сначала с целью все-таки создать такие условия, при которых человек становится умным, честным, любящим и свободным. Это старание первых «утопических социалистов», конечно, блещет внутренней нелогичностью, ибо если человек сам есть создание внешних условий, то каким же образом он может создавать себе желательные ему внешние условия? Эта нелогичность была исправлена в социализме «научном», у Маркса и Энгельса, где личность уже является круглым нулем.

Таким образом, очень быстро, в несколько десятков лет, личность была развенчана и верование направилось на обоготворение, так сказать, внешних условий. Явилась поразительная противоположность между личностью христианской, черпавшей внутреннюю

свободу в общении с духовным миром, и обнищавшей личностью наследников «свободы, равенства и братства».

В те старые времена, когда в душах горела духовная свобода, человек даже и представить себе не мог, чтобы ему нужны были «внешние условия». Он удалялся в бесплодную пустыню, питался корнями тощих злаков, пил воду из лужи или иссыхающего родника, ходил в лохмотьях или даже просто прикрывался плащом своих отросших волос, ни у кого ничего не просил и был независим, свободен и счастлив с одним только Богом. Иногда он покидал пустыню и шел «ругатися миру», создавал себе пустыню на шумных улицах столиц, среди ожесточенной борьбы людей за блага мира. Он держал себя дурачком, юродивым, его бранили, гоняли, били и сажали в тюрьмы. А он жил, свободный и счастливый, все находя в общении с Богом, ничего не прося у людей, сам же их все-таки любил и неведомо для них помогал им, боясь одного: чтобы они этого не заметили и не стали его прославлять.

Теперь пошло иначе. Нужны «внешние условия», и человек станет будто бы счастлив и свободен только тогда, когда его будут кормить, поить, одевать, учить, наставлять уму-разуму. Сам по себе он нуль. Что из него сделают внешние условия, то он и будет. Он до того нуль, что даже не может быть ответственным. Вера во внешние условия дошла до особой ясности в экономическом материализме, остающемся и по сей день догматом социальной демократии.

Философия экономического материализма состоит, как известно, в том, что основу жизни человека составляет обмен веществ, то есть условия питания. Отсюда вытекает, что личная и общественная жизнь определяются условиями производства, его техникой. Формы общества и взаимные отношения людей таковы, каких требует техника производства. Соответственно с этим развиваются и свойства человека. Человек таков, каким он должен быть по требованиям существующей техники производства. Тут от самостоятельности человека не остается уже ничего. Он даже не может создавать «внешние условия», а сам отливается в те формочки, какие потребны для процесса меняющегося производства. Если социализм считается неизбежным, то не потому, чтобы его кто-нибудь хотел или чтобы он обещал райскую жизнь, а просто потому, что к нему ведет техника производства.

Если при таком законе бытия человека можно еще говорить о его наслаждениях от той или иной системы кормежки, то даже и мысли не может быть о самостоятельности и свободе. Она исчезает даже в отвлеченном смысле свободы воли. «Свобода воли не существует и не может существовать», — говорит Жюль Гед в своем

«Catechisme Socialiste». Думать иначе значило бы думать, что есть действия без причин. Мы имеем хотения, но это вполне пассивная стрелка весов, которая не может сама склониться направо или налево, а склоняется туда, где на чашке накопляется больше гирь. Действия человека суть необходимые последствия его физических и моральных свойств, которые создаются обществом, а потому делать его ответственным за поступки, хвалить или порицать так же глупо и несправедливо, как хвалить цветок за его благоухание или бранить огонь за то, что он жжется.

Нельзя говорить даже о «природе» человека.

«Наши противники, — говорит Каутский, — выдвигают против социализма тот довод, что он противоречит природе человека... Допустим, что довод основателен. Тем не менее он ровно ничего не говорит против возможности осуществления социализма. Раз социализм сделается общественно необходимым, то из всех столкновений между ним и "человеческой природой" он будет выходить победителем, а она — побежденной, так как общество всегда оказывается сильнее "человеческой природы", то есть индивидуума. Главной движущей силой общественного развития является не стремление согласовать его с потребностями человеческой природы, а технический прогресс. Техника — вот в конечном счете основной фактор, определяющий формы общественного сотрудничества и вместе с тем вообще формы общества» (предисловие к «Государству будущего» Атлантикуса).

Совершенно то же самое говорят все социалисты, излагающие основы будущего государства, например Бебель или недавно умерший венский профессор Менгер («Новое учение о государстве»). Все они сознают, что в будущем должно исчезнуть и насильственно уничтожиться все, что дает возможность самостоятельности личности. Собственность уничтожается, работа вне государственных мастерских воспрещается, даже распоряжение продуктами потребления стесняется, чтобы раздачей своей доли никто не мог влиять на других людей. Семья уничтожается; то, что эти господа называют любовью, делается свободной. Дети сдаются в общественные воспитательные дома и школы. Никакой власти над ними родители не имеют. Если религия до поры до времени только презирается, то культ становится невозможен в такой казарме, где нельзя иметь ничего своего — ни храма, ни даже вполне свободной комнаты, ни горсти муки для просфоры.

Эта гнусная картина всеобщего рабства может не нравиться, допускают последовательные социалисты вроде Каутского. Но что ж делать? Таков закон технического прогресса производства. Остается

утешаться, как Каутский, что люди постепенно свыкнутся с новыми условиями и будут ими довольны.

Очутится ли когда-нибудь человечество в этом аду кромешном, который понизит их развитие ниже уровня нынешних животных? Я убежден, что это невозможно, ибо «природа» человека все-таки существует и не может не возмутиться против социалистической тюрьмы. Но дело не в том, а в том, что, как видим, не теория, а сама жизнь уже решает перед нами вопрос о свободе, которая пышно развивается при развитии духовной жизни человека и начинает угасать с чрезвычайной быстротой по мере угасания духовной жизни. Мы еще не попали в социалистическое государство. Внешние условия еще не отнимают у нас ни семьи, ни собственности, ни права — ничего, дающего нам возможность самостоятельности в обществе. Исчезло или до крайности ослабело одно — личная духовная жизнь миллионов людей. И вот мы видим уже, что эти миллионы в душе готовы отказаться от свободы и самостоятельности. Их не возмущают социалистические перспективы будущего. Как быстро пала личность, еще сто лет назад казавшаяся полной самостоятельности.

Каков вывод изо всего этого? **Где дух, там свобода, и нет ее в ином месте. Негде ей больше зарождаться. А без нее нет и права общественного. Источники свободы и права широко раскрыло миру христианство, и, отрекаясь от христианства, мир закрывает их для себя, приводя этим и свою общественность к отречению от прав личности.**

Какими путями пойдет человечество дальше? Из христианского учения нам известно развитие богоборческой «тайны беззакония», которая некогда приведет человечество к временному торжеству «звериной печати». Но когда это будет, нам неизвестно. Ясно только одно: пока у нас есть духовная сила, пока мы можем искать накопляющее ее богообщение, мы можем и должны бороться против наложения звериной печати на человеческую личность. Эта борьба есть одновременно борьба за христианство, за свободную личность, за общественность, построенную на признании прав личности.

ЛИЧНОСТЬ, ОБЩЕСТВО И ЦЕРКОВЬ

I

В настоящее время слышится много жалоб на различные недочеты религиозной жизни — и своей личной, и чужой; множество лиц ищут религиозной жизни и утверждают, что не могут ее найти в силу некоторых условий современной жизни. В чем заключаются эти условия, препятствующие религиозному существованию, — об этом говорят различно, обвиняя при этом решительно всех и вся. Что нужно сделать, чтобы отыскать не дающуюся искомую религиозную жизнь, — об этом тоже говорят различно. Но при этом менее всего обращают внимание на самое главное — на правильное соотношение личности и Церкви в религиозной жизни. Между тем наши религиозные недуги едва ли не зависят более всего от развития *религиозного индивидуализма* в связи с ослаблением *коллективной* религиозной жизни.

Все мы с детства заучили догматические положения о единоспасающей Церкви. Но есть разница между догматикой и популярными верованиями, нередко избирающими себе лишь некоторые излюбленные части догматики и оставляющими другие части в почетном небрежении и малоизвестности. Таково и значение совместной церковной жизни для религиозного существования, представляющейся нам лишь в виде какой-то книжной формулы, реальный смысл которой мы уже плохо схватываем. Все мы знаем тесную общественную связь первых христиан, но склонны объяснять это особливой добродетелью, тогда как, наоборот, дух веры и добродетели порождался у них вследствие их тесной и дружной церковности.

II

В действительности общественный церковный элемент — совместная религиозная жизнь — составляет самое неотменимое требование в христианстве. Совместная религиозная жизнь составляет Бо-

жественное учреждение и Божественную заповедь не в смысле какой-то незначащей формы, а как *необходимое* условие христианского существования, именно для того, чтобы развращенные приходили к добродетели, а несведущие — к свету разумения. Жизнь церковная, коллективная вовсе не есть заключительное звено нашего религиозного развития, а его исходный пункт. Спаситель, Бог Всеведущий, лучше нас знал развращенность и неразумие человеческое, но, устрояя дело спасения нашего, указал с самого начала необходимость Церкви, Сам ее учредил и не отдельным святым и пророкам, а Церкви Своей оставил право определения истины и руководство нами. Он заповедал ученикам не порознь, а вместе, целой Церковью идти к вечной жизни. Он и в Первосвященнической молитве Своей просил Отца: «Да будут все *едино*, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас *едино*... Я в них, и Ты во Мне, да будут *совершены* воедино...» «Совершены» — это значит, напомню, устроены, улажены... Исполнение этой заповеди Спасителя, постоянный призыв к совместному совершению своего спасения составили затем неизменную заботу апостолов, мужей апостольских и всех учителей первенствующей Церкви.

Напрасно было бы для объяснения тесной совместности религиозной жизни тех времен ссылаться на особливую святость христиан первенствующей Церкви. Не дремал грех и тогда, не раз приходилось учителям Апостольской Церкви обличать и наказывать своих духовных детей. Но, обращаясь к согрешавшим, они особенно увещевали их к совместной, как бы слитой духовной жизни.

Послания всех апостолов в этом смысле одинаково красноречивы. Жизнь христианина у них не мыслится вне коллективного существования. Жизнь христианина для них есть созидание Тела Христова, которое есть Церковь. Общество христиан — это храмина, в которой обитает Христос, а люди — отдельные камни, из которых строится храмина, или башня, как иногда выражались. «И сами, как живые камни, устрояйте из себя дом духовный», — пишет апостол Петр (1, 2—5). В известной книге Ерма «Пастырь», писанной около 125 года по Р. Х., Церковь уподобляется башне, которая строится ангелами из камней (люди), доставаемых в водах (крещение). Камни так гладко пригнаны, что башня кажется слитой из одного. Плохие же камни, не сходящиеся так слитно, или обтесываются, или совсем отбрасываются. Слитность христиан поэтически-образно символизируется в древней евхаристической молитве «Учения 12 апостолов» (II века): «Как сей преломляемый хлеб был рассеян по холмам и долинам и, собранный вместе, стал единым, так и Церковь Твоя от краев земли да соберется в Царствие Твое». Свя-

той Игнатий Богоносец, ближайший ученик апостолов, во всех посланиях твердит о единении. «Все вы, — пишет он магнезийцам, — составляете из себя как бы один храм Божий, как бы один жертвенник, как бы одного Иисуса Христа. Никто да не обольщает себя, — поясняет он, — кто не внутри жертвенника, тот лишает себя хлеба Божия. Не думайте, чтобы вышло что-либо похвальное, если будете это делать сами по себе, но в общем собрании да будет у вас одна молитва, одно прошение, один ум, одна надежда в любви и радости непорочной» (гл. 7). «Старайтесь собираться чаще, — пишет он ефесянам, — ибо если вы часто собираетесь вместе, то низлагаются силы сатаны и единомыслием веры вашей разрушаются гибельные дела его» (гл. 12).

Посему: «Вместе подвизайтесь, вместе совершайте путь спасения, вместе терпите, вместе успокаивайтесь, вместе вставайте как Божии домостроители, домочадцы и слуги» (Поликарпу, гл. 6).

Апостол Варнавва, сотрудник Павла, точно так же наставляет христиан: «Вы не должны отделяться от других, как будто вы были оправданы, но, собираясь в одно место, исследуйте, что прилично и полезно возлюбленным вообще» (Посл., гл. 4).

Святой Климент, скончавшийся в 68 году, настаивая на единении, говорит: «Прилепитесь ко святым, ибо прилепляющиеся к ним освятятся». Он приводит обычное уподобление Церкви телу: «Так пусть будет здраво и все наше тело о Христе и каждый повинуется ближнему своему сообразно со степенью, на которой он поставлен дарованием Его».

Все это голоса древнейшей Церкви, но ее голос мы слышим и поныне.

В своем катехизисе мы учим:

«Вопрос. Не должно ли признавать *необходимо нужным* для спасения, чтобы верующий к ней (Церкви) принадлежал?

Ответ. Совершенно так... Дабы иметь участие в Его спасении (Христа), необходимо нужно быть членом Его Тела, то есть кафолической Церкви».

Это мы постоянно указываем раскольникам. Послание восточных патриархов, обличая еретиков, говорит, что, «оставляя Церковь, они бывают оставляемы Святым Духом, и не остается в них ни знания, ни света, но тьма и ослепление». Наш вероучитель Филарет, митрополит Московский, замечает: «Помыслим, что сколь неодолима она (Церковь) в своей полноте и целости, столь же, напротив, каждый из *стоящих в ней порознь* должен опасаться нападения и одоления» (Слова и речи. Т. II. С. 411). Это выражение — «стоящих в ней порознь» — указывает на опасности религиозной

изолированности, хотя бы не доходящей до раскола, а только держащей нас вне живого участия во всей полноте христианской общественности, которая связывает личность и с Богом, и с людьми, и с целями мировой истории.

III

Несмотря на ясность этого векового призыва, мы с ним теперь очень мало сообразуемся, без сомнения, до некоторой степени потому, что не понимаем его смысла.

Чтобы исполнять требование действительно, а не только для формы, человек должен понимать, *зачем* нужно требуемое от него. Древние христиане понимали и почему им лично нужна Церковь, общество, и почему они сами нужны для этого общества, и к чему их обязывает эта взаимная надобность. Потому-то религиозная жизнь имела у них такое всепоглощающее значение. Теперь положение изменилось. Религиозная жизнь не помещает всех сил человека, ибо ее содержание в его понимании очень сузилось. Что такое религиозная жизнь? Обыкновенно отвечают: «Общение с Богом». Но что такое это общение? Каково его содержание? Каковы его последствия в содержании нашей жизни? Древний христианин все это прекрасно понимал, нынешний в большинстве случаев почти не понимает...

Может быть, это зависит от того, что ныне это мало и плохо разъясняют. Может быть, стало труднее уловить должное содержание нашей религиозной жизни с тех пор, как Церковь стала со всех сторон заливаться волнами «мира». Однако чем сложнее положение, тем нужнее знать, как среди него устроить свою душу, то есть знать истинное содержание религиозной жизни, которое христианством ставится в такую тесную связь с общественностью.

Одно из последствий сужения наших представлений о церковной идее составляет то обстоятельство, что в наше миросозерцание, а затем и в практику жизни теперь врывается все в более ненормально расширенной степени одно из могущественнейших «мирских» попечений — именно о строе социальном. При всей важности и даже высоте своей идея социальная в действительности ниже церковной по своему содержанию и мировому значению. Фактически же социальная идея начинает затушевывать в умах идею церковную, и даже являются тенденции поместить идею религиозную в среду социальную, обществом поглотить Церковь.

Человеческое общество как мировое явление чарует умы своей

силой, стройностью, благодетельностью. На социальную среду переносится почти религиозное благоговение. «Жить для общества», «жить общественными интересами» — это для множества лучших людей нашего времени не пустые слова, а выражение наиболее великого их нравственного содержания, за которое они готовы отдать жизнь, ибо без него их жизнь была бы пустой и бессмысленной. Церковная же идея потускнела в умах.

Что значит жить для общества — всякому кажется понятным. Понятным кажется и вопрос, как в этом служении поместить свои силы. Но что значит жить для Церкви? Значит ли это сделаться по малой мере псаломщиком? Или чиновником духовного ведомства? Жизнь церковная начинает казаться лишь каким-то специальным уголком человеческой жизни, средой «удовлетворения религиозных потребностей», подобно тому как есть учреждения для удовлетворения эстетических потребностей и т. д.

Это затирание церковной идеи общественной составляет явление крайне вредное и опасное для личности и человечества. Это обман, стремящийся отвлечь нас от наиболее высокой жизни и погрузить в относительно низкую. Это обман, стремящийся задушить высшую жизнь, подчинив ее низшей, и заглушить в нас, людях, источник нашей истинной силы. Для избежания этой опасности современный человек должен возможно лучше уяснить себе действительное соотношение между Церковью и социальной жизнью и истинное место своей личности в том и другом проявлении общественности.

IV

Вопросы церковности в связи с общественными у нас особенно разрабатывал В. С. Соловьев и в этой области имеет отчасти неоценимые заслуги. У него христианин задавал себе вопрос о своем отношении ко всему миру, ко всей истории, ко всем задачам Божиего промышления о людях. Задача личного спасения у Владимира Соловьева постоянно рассматривалась в связи с обязанностями христианина как «Божия домостроителя». Это обнаружение жизненности и всесторонности религиозной жизни составляет огромную заслугу Соловьева.

Мне особенно приятно выразить это, потому что мне немало приходилось полемизировать против покойного философа. Но я должен повторить и теперь, что его учение пестрело множеством ошибок, опасных даже не столько для него, сколько для его последователей. Одной из причин этих ошибок было то, что для Вл. Соловье-

ва была недостаточно ясна природа *социальной* жизни, вследствие чего и отношение церковности к социальной жизни устанавливалось им неверно. При этой постановке почти неизбежным выводом является хилиазм, от которого и сам он был очень недалек.

«Явление нового *духовного человека* во Христе, — говорит Соловьев, — есть сосредоточие всемирной истории. Конец же, или цель, этой истории есть явление *духовного человечества*». Эта цель, по Соловьеву, достигается как путем личного усовершенствования, так и путем улучшения *общественных отношений* («Основы духовной жизни», гл. 3). Такую постановку Соловьев основывал на том, что «между лицом и обществом существует обоюдная зависимость... Общество слагается из лиц, но и лица живут только в этом сложении и гибнут в одиночестве... Поэтому улучшить человечество одним личным действием, то есть прямым действием на отдельные лица, так же невозможно, как исцелить больной организм, действуя на каждую его клеточку в отдельности». Человечество представлялось Соловьеву, по довольно уже устарелым теориям, чем-то коллективно целым, вроде организма, и на этой почве доходит он даже до формулы: «*Общество есть дополненная и расширенная личность, а личность — сжатое и сосредоточенное общество*» («Оправдание добра»). Все это крайне фантастично с социологической точки зрения, а между тем служит основой для ряда важнейших выводов. Чтобы возродить все человечество, *христианство*, по Соловьеву, должно проникнуть не только его личные, но и *общественные* стихии, «Богочеловеческая связь должна быть восстановлена не только лично, но и собирательно». При этом «Божественная стихия имеет свое собирательное выражение в Церкви», а «чисто человеческая стихия имеет подобное же выражение в государстве». Отсюда в сочетании их для Соловьева является идеал христианского государства.

Во всей этой теории своей Вл. Соловьев страшно раздувал значение социального строя (который смешивал с *человечеством*) и тем самым умалял значение Церкви, в действительности составляющей реализацию «духовного человечества» и единственную форму общественности, в которой может осуществиться *собирательно* богочеловеческая связь.

Преданный Церкви, Соловьев вопреки намерениям своим отнимал у нее в пользу социальных фантазий ее действительное значение.

Чтобы понять содержание религиозной жизни во всей ее полноте, необходимо понять действительное место *религиозной общественности* (то есть Церкви) в той общей жизни вселенной, которая составляет среду нашего человеческого существования.

Попытаемся же это сделать.

V

Рассматривая общую мировую жизнь, мы видим в ней как бы несколько возвышающихся один над другим этажей — особых категорий явлений или процессов: жизнь неорганическая, жизнь органическая, жизнь животная и жизнь духовная. Человек внедрен во все эти категории явлений, спускаясь до самых низших и восходя до высших.

Все эти категории явлений при коренном различии некоторого особого принципа или элемента, их одну от другой отличающего, подчинены общему закону *единения*, существования собирательного, коллективного. Этот закон каждая категория явлений осуществляет по-своему, но ни одна из них от него не уклоняется. Природа в пределах каждого слоя явлений все объединяет в некоторый общий, стройный, гармонический порядок коллективности.

Так, мы видим стройный круг явлений в мире неорганическом — в комбинации небесных тел, в комбинациях сил и веществ физических и химических.

В мире живом, органическом мы видим слияние основных его элементов в один целый организм.

В мире животном мы замечаем социальность как общий закон существования особей. К этой общественности примыкает и человек в своем социальном существовании.

В соприкосновении с духовным миром является новый строй — церковная коллективность.

Человек, как учит нас вера, заключает в себе три разнородных элемента: *материальный*, который его привязывает к природе неорганической и органической, *душевный*, который общ ему со всем животно-органическим миром, имеющим «душу живу», и, наконец, *духовный*, в котором человек выходит из мира явлений материальной и видимой природы.

Не пускаясь в догадки о том, какой смысл имеет эта тройственность природы человека в общих целях Божественного мироздания, и оставаясь в пределах точных данных науки или ясных указаний Откровения, мы должны признать, что эти три категории явлений стоят рядом прочно и незыблемо и одна в другую эволюционно не переходят.

Каждая из них составляет лишь некоторую подпочву для высших слоев. Законы неорганической природы образуют подпочву для жизни органической, а эта последняя, в свою очередь, — для жизни животной. В сфере животной возникает общественность, причем органическая жизнь дает подпочву для жизни социальной. В свою очередь, социальная жизнь тех существ, которые обладают духовным элементом, дает подпочву для жизни церковной. При этом

законы низшего слоя каждый раз кое-что уясняют нам в законах высшего, так как не исчезают в них совершенно, а только подчиняются новому, *высшему организационному принципу*.

Должно, однако, настойчиво повторить, что эволюционного перехода одной категории явлений в другую не существует. Эволюционная идея, когда ее распространяют до таких пределов, становится источником чистых фантазий, искажающих и точную науку, и религиозную философию. Точная наука совершенно отбросила гипотезу о зарождении живого вещества из мертвого; понимание общества как некоторой *органической особи* тоже разрушено уже в социологии. Модное ныне оцерковление социальной среды точно так же должно быть признано стремлением фантастическим.

VI

Общество не есть ни организм, ни Церковь, а явление совершенно особого разряда. Социальная жизнь составляет закон существования мира животных. «Совместная жизнь, — говорит Эспинас («Социальная жизнь животных»), — не составляет случайного явления, она повторяется не по прихоти или какому-нибудь капризу то там, то здесь, это не привилегия лишь отдельных зоологических видов, а нормальный постоянный и всемирный факт. *Социальная среда составляет необходимое условие сохранения и обновления жизни*».

Необходимо, однако, различать совместную жизнь как закон биологический и как закон зоологический. В первое время развития общественной науки социологи и биологи были одинаково поражаемы сходством явлений биологических и социальных. Соединение клеточек и органов, стройно соподчиненных между собою, невольно напоминало строение общества и государства, и обратно: строение общества напоминало социологу строение организма. Отсюда явилась в социологии органическая идея, наша общественность была поставлена в разряд явлений биологических, высшего вида. Родилось социально-философское представление о человеке как некотором бессмертном коллективном существе, в котором личности — не более как сменяющиеся клеточки одного организма. Это воображаемое коллективное существо — Человечество — было Огюстом Контом возведено даже в сан божества, которого религия еще и поныне не вполне исчезла.

Однако дальнейшие успехи в наблюдении социальных явлений разрушили эти скороспелые отождествления, основанные только на аналогиях. Прежде всего, *общественность* никоим образом не

может быть поставлена в связь с воображаемой коллективностью *человечества*.

Коллективная жизнь свойственна всему животному миру, но она объединяет не всю совокупность животных или хоть особей одного данного вида в одно целое, а только некоторые отдельные части его, вошедшие в общение между собой и при этом обособившиеся еще сильнее от остальных особей того же вида. Волки образуют семьи и стаи, но все особи волков земного шара не составляют никакого коллективного «волчества». Точно так же и «человечества» как некоторого коллективного существа не было и нет. Если бы даже все люди земного шара соединились в одно государство, то и это было бы все-таки лишь *всемирное общество*, а не *коллективное существо*. И это не есть схоластический спор о терминах. Дело в том, что наука обнаруживает коренное различие между организмом и обществом, между коллективностью биологической и коллективностью социальной.

Эспинас, не умеющий отделаться вполне от застарелых отождествлений, тем не менее прекрасно характеризует эту коренную разницу.

«В обществе, — говорит он, — все принимает новый облик: из недр организма (?) возникает своеобразный мир (то есть общество), управляемый теми же (?) законами, но совершенно *отличный* от него, так как в нем идеи или представления заменяют роль очертаний и желания заменяют роль движений. Общество создается *сознанием*: общество есть живое сознание, или организм *идей*». Эспинас уже должен вместо старых отождествлений формулировать, что «социология развивается параллельно с *психологией*, но подобно ей имеет свои корни в биологии, хотя и значительно от нее отличается». Но если мы посмотрим на вопрос без застарелых предвзятостей, то должны прямо сказать, что в социальном мире имеем перед собою совершенно особый слой явлений, не биологического разряда, а *психологического*.

То сходство между организмом и обществом, которое столь поражало социологов, зависит исключительно от того, что и в организме, и в обществе находят применение законы бессрочно длящейся *кооперации*.

Но этим сходство и исчерпывается, ибо особи, входящие в кооперацию, в организме (в биологии) и в обществе (в социологии) совершенно различны, и потому самый характер их кооперации представляет глубочайшие различия.

В общественности мы поэтому имеем особенный слой явлений, который может быть назван *надорганическим* миром.

Когда множество особей сосуществуют и кооперируют, порождая новые поколения особей, входящих в кооперацию, в то время когда старые постепенно вымирают, возникает ряд явлений, зависящих не от произвола отдельных особей, а от самых *законов кооперации* и от *средних свойств* животного существа.

Каждый новый пласт общества нарастает на основе того, что было сделано предшественниками, на их наследстве, на накопленных условиях, привычках, учреждениях, которые тем прочнее, чем больше выражают средние свойства животного существа. Так создается органический элемент общества, который справедливо так называется, ибо он выражает условия преемственной самосоздающей организации.

Этот органический элемент имеет характер принудительный для нас, как все, выражающее законы природы. В течение веков и в каждую отдельную минуту совместное существование особей определяется средней линией их воль, чем и ограничивается каждая отдельная воля, и, сверх того, все воли вместе принуждены действовать по законам кооперации, которые зависят не от нашей воли, а от природы самого *факта* кооперации. Кооперация в существах сознательных или бессознательных имеет некоторые общие свойства: суммирование силы, разделение труда, координирование отдельных усилий, а стало быть, существование некоторых направляющих центров и исполнительных органов... Все это законы, в глубине своей нисходящие к механике и физике. Они зависят от свойств самого *вещества*. Но в природе неорганической действие этих законов составляет ряд отдельных эпизодов. В природе же органической, которая беспрерывно порождает и размножает себя, действие законов кооперации преемственно, и органическая жизнь именно и состоит в том, что какая-то таинственная сила (которую мы называем жизнью) *связывает мертвое вещество в длящийся процесс преемственной кооперации*. Это основной внешний признак органической жизни.

Когда является общество, законы кооперации повторяются и в нем. Совместной жизни без них не может быть. В этих-то законах и состоит сходство общества с организмом, то есть проявление в общественности того же, что наблюдается в биологии.

Но с точки зрения чисто естественно-научной можно в общей схематической формуле сказать, что в организме входят в кооперацию простые *протоплазматические клеточки*, а в общественности — одни только *нервные центры*. Это огромное различие означает, что в биологии происходит кооперация живого *вещества*, а в социологии — кооперация *личностей*.

Вещество, охваченное тем таинственным процессом, которое мы называем живым состоянием, сливается в клеточки, которые в свою очередь при малейшем совместном сближении сливаются между собой в более сложные агрегаты и образуют *организм*. О клеточках мало сказать, что они имеют способность сливаться в организм, — они прямо не способны удержаться от слияния. Так, если несколько штук *Circinalium concrescens*, находясь поблизости, разрастаются до соприкосновения, они сливаются в одно так называемое колониальное животное. *Manobiae confluentes*, начиная совместно высасывать какую-нибудь крупинку, соединяются своими лучами и тоже сливаются в колонию, хотя могут иногда опять распадаться. Обыкновенные губки в молодости живут независимо, но потом, прикрепясь в одном месте, немедленно начинают сливаться, причем отдельная губочка, смотря по тому, в какое место скопления случайно попала, становится то органом питания, то органом пищеварения, то извергательным каналом. Вообще, закон простого живого вещества состоит в слиянии, результатом которого является организм.

Но при кооперации организмов этого слияния уже нет. Здесь над беспредельным действием законов органических является некоторая контролирующая *личность*. Она при кооперации не уничтожается, а остается сама собою.

И вот социальные явления, социальная связь происходят только в мире *животных*, где есть *особь, личность*, причем вся связь держится не на почве общих свойств животного вещества, а на почве исключительно *психологической*, на почве *чувства, представления и воли*. Эти контролирующие личности только находятся в *общении*, но не сливаются и даже не способны к слиянию, ибо самая сущность их состоит в индивидуальности. Если бы особи слились, они уничтожились бы. Организмы, в отличие от простого живого вещества, способны поддерживать свою жизнь только тогда, пока они отдельны и сами заведуют отправлениями своих органов. Если бы мы вздумали превратить целый организм только в сердце, только в легкие или мозг, вообще только в особый орган, этот организм немедленно погибнет.

Поэтому *коллективная социальная личность* не только не существует, но самая идея о ней есть абсурд, логическая невозможность, сама в себе заключающая противоречие.

VII

Социальный порядок не производит *коллективной* особи, и его мировое значение состоит именно в развитии *особи индивидуальной*.

В этом отношении общественность имеет для личности, для человека огромнейшее значение.

Общественность составляет орудие выработки личности, и это достигается применением кооперации между именно *самостоятельными* личностями. Общественность есть закон существования, но такой закон, который не внешне навязывается человеку (как законы природы неорганической или даже законы нашей физиологии), а создается свойствами нашего собственного чувства, представления и воли. В социальной среде человек чувствует *самого себя* организационной силой коллективности и действительно является полной силой во всем, что не касается самых законов кооперации, которые человек, однако, может и умеет *приспособлять* к своим желаниям.

Божественным творчеством в свойствах личности заложено все необходимое для того, чтобы тянуть нас к общественной жизни. Самое разделение полов уже предопределяет появление семьи, и слабость ребенка погружает его в жизнь общественную в среде семьи. Привычка, зарожденная с детства, затем поддерживается потребностью в обмене впечатлений, составляющей основное психологическое свойство всякого животного. Это свойство неудержимо влечет людей друг к другу даже помимо всяких утилитарных расчетов, а просто потому, что этот обмен дает каждой особи как бы усиленное ощущение своей жизни. Итак, само чувство жизни направляет к общественности. Точно так же и рассудок влечет нас к тому же.

Широта потребностей и желаний самой неразвитой человеческой личности превышает силы ее к их удовлетворению, и это вносит в *человеческую* общественность чрезвычайную напряженность сознательного стремления к *кооперации*. В этом отношении, должно заметить, лишь свойства человеческой психологии создают социальную жизнь во всех ее могучих размерах, ибо по бедности животной индивидуальности зоологическая общественность остается более естественным состоянием, чем сознательным созданием. У человека, наоборот, общественность, к которой он приходит чувством, делается тотчас созданием преднамеренного творчества ввиду ее способности удесятерять силы личности общими свойствами кооперации — суммирования силы, разделения труда и т. д. В этом отношении значение общества так велико, что, конечно, без него человек не мог бы быть человеком. И это не потому, чтобы общество было «дополненной и расширенной личностью», а потому, что общество есть наиболее благоприятная *среда* для развития человека.

Оно в бесконечной степени увеличивает и утончает силы личности, давая к услугам каждого силы всех других и их средства. Обще-

ственность создает как бы систему зеркал, в которых знания и опыт каждого открываются для других, и систему рычагов, при которых сила всей ассоциации дается в распоряжение каждой отдельной особи. Общество есть хранилище опыта, знаний и материальных средств предшествующих поколений, благодаря чему вновь рождающаяся бессильная личность сразу вступает в даровое обладание средствами, о которых не могла бы и мечтать при иных условиях. Общество, наконец, есть великая школа для выработки самостоятельности личности в целой системе подчинений и командований.

Увеличивая в тысячу раз силу человека, общество вследствие этого вырабатывает в нем сознание своей силы и достоинства. В социальной среде человек чувствует себя господином мира, высшим существом. В самых рабских обществах есть гордые аристократические слои, идеалы личности которых становятся рано или поздно образчиками для остальной массы народа.

Но при всей благодетельности социальной среды для развития человека она не представляет полного и идеального помещения для него.

Идеальное, вполне удовлетворенное существование единицы в среде коллективности получается тогда, когда соотношение этих единиц в целой коллективности вполне *гармонично*, то есть когда каждая единица занимает в коллективности именно *свое* место — место, вполне отвечающее ее свойствам, не ниже и не выше, а как раз сообразное с ее действительной силой. Тогда коллективный процесс получает полную стройность и незыблемость. В области животной социологии мы видим такие общества у некоторых насекомых — у пчел, муравьев. Тут особь почти не существует индивидуально и входит в коллективность так же стройно и всецело, как клеточка в организм. Еще лучше и стройнее сложение единиц в телах химических, где соотношение элементов безусловно предрешено их свойствами, где немыслимо даже представить себе иное отношение, чем существующее. Здесь нет и не может быть никакого противоречия между целым и частями.

Но не то представляет человеческое общество. Так как общество есть кооперация *личностей*, то оно тем сильнее и выше, чем развитее и сильнее самая личность.

Источник силы, которая организуется в обществе, есть личность. Если личность захирела и бедна, то и общество слабо. Поэтому вообще те общества, которые стараются достигнуть силы и стройности в ущерб развитию личности (вроде знаменитых парагвайских иезуитских колоний или древнее перуанское государство), возбуждают в людях отвращение и оказываются крайне слабы. Идеал му-

равейника или улья не только не есть человеческий, но даже не удается у людей, ибо каждое истинно человеческое общество, построенное на основе развития личности, оказывается бесконечно сильнее. Ничтожные греческие республики разрушают персидскую монархию и т. д. И даже если нет внешней разрушающей силы, то внутри самого общества, построенного на началах неразвитости личности, непременно является внутренняя разрушающая сила — в виде протестующей личности. А между тем чем развитее личность, тем менее она способна создать общество, полное гармонии, которая бы удовлетворяла людей и которой бы они поэтому подчинились без протеста. Причина этого состоит в том, что человеческая личность не есть муравьиная или пчелиная. Это не есть личность только животная, *психологическая* — но также *духовная*.

Та психологическая кооперация, которой создается социальный мир, не дает для общества людей организационного начала со столь безусловным характером, какой возможен для муравьев или пчел. Духовный элемент человека не способен подчиниться без спора и протеста элементу психологическому, *душевному*. Человек в силу присутствия в себе этого духовного элемента чувствует себя выше создания своего душевного элемента. Внести же в социальное создание свой духовный элемент человек, хотя и пытается постоянно, никак не может, ибо этот элемент есть Божественный, дуновение Божества в душе человека; человек не есть первоисточник духовного элемента и строить какую-либо кооперацию с себе подобными на этом элементе не может иначе как *в связи с Богом*, то есть религиозно.

Центром, организующим элементом какого-либо строя, имеющего своею связью духовный элемент, может быть только Бог. Только около Него люди в духовном отношении могут расположиться гармонически, в сочетаниях незыблемой, неоспоримой и потому удовлетворяющей их стройности. Сами по себе люди не могут гармонизировать в своих взаимоотношениях этот духовный элемент, ибо не в них его источник и центр тяжести. А между тем человек не может и отрешиться от этого элемента. Поэтому он не удовлетворяется социальным строением, не может поместить в него всего себя без остатка и чувствует постоянно, что это строение неполно, не дает всего, что человеку и его творческой силе необходимо для полноты жизни.

Такое полное всецелое помещение человеческой личности, какого жаждет его дух, возможно лишь в новом строе общественности, где высшим организующим элементом является Бог, — то есть в *Церкви*.

VIII

Свое религиозное чувство, порождаемое духовным элементом нашего существа, человек издавна старается как-нибудь вводить и в свой социально-политический строй. Это особенно характеризует языческие государства, причем обычно замечается, что *жреческий* элемент неблагоприятен для совершенства социально-государственного строя и сама религия при этом имеет содержание весьма грубое.

Истинная религия — христианская — выделяет религиозную коллективность в особый строй — Церковь, которая не сливается с социальным строем и является общественностью *надсоциальной*.

Различие между социально-политической средой и церковной весьма существенно. Организационное начало в обществе есть человеческая личность, элемент *психологический*. Организационным элементом Церкви является Бог, личность Божественная, *элемент духовный*. Отсюда является разница в определении *целей* строения. В первом случае цели определяются человеком, во втором случае — Богом. В обществе человек работает на собственное «хозяйство», в Церкви является Божиим домостроителем. Отсюда проистекает далее разница и в характере организации. Но так как в церковную жизнь входит все-таки человек, со всеми своими психическими свойствами, требующими социального строя, то в церковной жизни также повторяются социальные законы кооперации, взаимопомощи, совместного действия. Эти законы, заметные еще в мире органическом, высоко развивающиеся в мире социальном, в церковном строе становятся еще тоньше и глубже.

Мы, без сомнения, должны видеть в столь глубоких корнях общественности прямую Волю Того, Кто создал мир, и всякую душу живую, и духовно одаренного человека. Достойно замечания, что в церковном строе человек принуждается к кооперации также самой природой своей, ибо не только наблюдение, но и положительное разъяснение Священного Писания говорит нам, что духовные дары в нас *различны*, а между тем целью святости поставлена полнота совершенства. Она оказывается, таким образом, недостижима иначе как *совместной духовной жизнью*. Человек в Церкви нуждается в других ее членах совершенно так же, как гражданин общества не может обойтись без других своих сограждан. Сверх того, и сами цели домостроительства церковного охватывают весь мир, так что член Церкви должен в силу самого этого членства быть «гражданином» мировой миссии Церкви. Наставления в этом смысле наполняют писания апостолов и отцов, с объяснениями даже —

почему и для чего мы должны быть в тесном взаимодействии, спасаться вместе, а не порознь.

Апостол Павел хорошо объясняет это в послании к коринфянам. «Дары, — говорит он, — различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех» (1 Кор. 12, 4—6). Апостол объясняет, что без дара не остается никто. «Но каждому, — говорит он, — дается проявление Духа на пользу: одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Все же сие производит один и тот же Дух, *разделяя каждому особо*, как Ему угодно. Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, — так и Христос» (1 Кор. 12, 7—12). При этом «не может глаз сказать руке: “ты мне не надобна”; или также голова ногам: “вы мне не нужны”». Все друг в друге, стало быть, нуждаются. Интересы членов тела Христова солидарны. «Страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены» (1 Кор. 12, 26). Поэтому не нужно, чтобы являлось разделение, а нужно, чтобы все члены одинаково заботились друг о друге.

Эта необходимость солидарности и взаимопомощи составляет положительный Божественный закон не для каких-либо материальных интересов, а для жизни духовной, для ее полноты. «Вы Тело Христово, а порознь — члены», — повторяет апостол. В послании к ефесянам требуется, чтобы мы «все возращали в Того, Который есть глава Христос, из Которого все тело, составляемое и совокупляемое посредством *всяких взаимно скрепляющих связей*, при действии *в свою меру* каждого члена» (Еф. 4, 15—16). Все действуют, а достигают лишь совместно. В цитированном послании к коринфянам апостол говорит, что иных Бог поставил апостолами, других пророками, третьих учителями, «иным дал силы чудодейственные, также дары исцелений, вспоможения, управления» и т. д. Эти дары даны не все одному лицу сразу, а разным и неодинаковые. «Все ли Апостолы? Все ли пророки? Все ли учители? Все ли чудотворцы? Все ли имеют дары исцелений? Все ли говорят языками? Все ли истолкователи?» (1 Кор. 12, 29—30).

Совершенно ясно, что всесторонней святости каждый человек не имеет, по крайней мере большую часть времени, в течение которого искал святости. Но при взаимопомощи каждый может пользоваться плодами дара, имеющегося у другого члена Церкви, почему

и легче освящается сам. «Служите, — говорит апостол Петр, — друг другу, каждый тем даром, какой получил, как добрые домостроители многоразличной благодати Божией» (1 Пет. 4, 10).

Апостол Павел описывает (1 Кор. 14), как христиане в церковных собраниях должны практиковать это взаимослужение дарами, какие у кого есть.

Таким образом, участие в Церкви необходимо в самых целях личного совершенствования каждого. В нашей догматике это помнят гораздо больше, чем в нашей практике. Архиепископ Филарет Черниговский, изъясняя учение о Церкви, отмечает, что христиане соединяются в Церковь для достижения той цели, которая есть «цель и учения христианского». При этом, между прочим, «каждый должен служить другим по свойству и мере данного ему духовного дара» и «в обществе Христа, при взаимном содействии членов, дух учения Христа может раскрываться полнее, заблуждения и слабости предотвращаться должны удобнее, чем при действии каждого члена порознь (Догматическое богословие. Т. II. С. 226—227) .

Эта взаимопомощь духовной жизни устанавливает тесную и необходимую связь между членами Церкви. На основе той же взаимопомощи различно одаренных членов Церкви устроена и иерархия священнодействия.

Но есть еще другая сторона дела, их связывающая. В «целях учения христианского», о которых говорит архиепископ Филарет, заключается всемирная задача, именно в Церкви вырабатывается из среды рода человеческого Тело Христово, коего членами являются отдельные личности. Цели этого Тела Христова (Церкви) определяются Христом, а каждый отдельный член, если только он жив, а не мертв, должен служить целям Тела. Отсюда является деятельное участие во всемирно-исторической миссии Церкви, без чего нельзя пребыть живым ее членом.

IX

Основное различие общества и Церкви, как сказано, состоит в различии между преобладающими *организационными элементами* их. Церковная среда возвышается над человеческой психологией, вводя в человеческое общество как господствующий элемент Божественную личность. Отсюда проистекает различие в характере власти и взаимных отношениях членов целого.

Общество человеческое лишь метафорически можно назвать «организмом», и если оно составляет юридическую личность, то никак

не составляет *коллективной особи*, а всегда остается ассоциацией отдельных особей. В Церкви, напротив, отдельные личности представляют части одного Тела Христова. В их коллективности обитает Одна Личность — Христос, чего нет и, по существу, не может быть в социальной среде.

Уподобление Церкви «телу» уже не есть метафора, а определение факта, одинаково делаемое всеми апостолами и отцами.

Апостол Павел пишет ефесянам, что Бог «поставил Его (Спасителя) выше всего, главою Церкви, которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем» (Еф. 1, 22—23). Сравнивая отношения брачные с отношениями Христа и Церкви, он говорит: «Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее». Господь заботится о Церкви: «Ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, *как и Господь Церковь*, потому что мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его... Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви» (Еф. 5, 29—30, 32). Это вселение Христа в Церковь — великая тайна — придает церковному обществу то, чего нет в социальной среде, как бы характер коллективной особи. Удаление христианина из Церкви *расчленяет* Христа. «Приказывай и убедительно внушай народу, — говорят постановления апостольские, — чтобы прилежно ходил в Церковь... и отнюдь не оставлял собрания... чтобы никто удалением своим от нее не *увечил* Церкви и не делал тела Христова без члена... Не нерадите о себе, не отнимайте у Спасителя Его членов, не разделяйте членов Его тела, не расточайте Его членов». Религиозная обособленность является, таким образом, тяжким грехом против Тела Христова.

В. Соловьев в этом отношении прекрасно формулирует дух христианства, говоря: «Пока человек остается и утверждается в своей ограниченности и отдельности — в нем *нет Бога*. А чтобы выйти из этой ограниченности, он должен обратиться к тому, что больше и выше, чем он сам. Это большее и высшее, чем он сам, человек находит в Церкви» («Духовные основы жизни»). «В сочетании человеческой личности с Церковью человек исцеляется, получает истинно здравую жизнь, а Церковь оплодотворяется, становится *действующей* (там же). Но как ни сильна христианская *обобществленность*, совершенно ошибочно думать, чтобы социальная среда могла быть слита с Церковью, как об этом смутно мечталось Вл. Соловьеву в его рассуждениях о христианизации общества.

Социальная среда как создана, так и остается со *своими* законами, качествами и, пожалуй, со своей миссией — остается она «миром сим», а не Царством Божиим. Церковь как особый, новый

строй жизни потому и нужна, что законы социальной жизни не способны дать того, что дает Церковь.

В общей экономии мировой жизни социальный строй необходим потому, что простая органическая жизнь не способна дать развитой личности. Выработка развитой психически, *душевно* личности составляет задачу жизни социальной. Но выработка личности с характером духовного существа требует нового строя — именно церковного, такого строя, где организующей личностью является Божество. Придать социальной среде функции духовные невозможно, ибо в ней человек живет именно постольку, поскольку он еще не дал своему духовному элементу господства над душевным. Когда это произошло, то и надобности в социальной среде нет. Социальная среда нужна Домостроительству Божию как низший строй выработки личности. Но между социальной и церковной средой существует непереходимая грань в их организационном элементе.

X

Источником распоряжения и власти в социальной среде является *человек*. Конечно, без Воли Божией не делается ничего не только в обществе, но и в мире органическом и неорганическом. Но *непосредственное* распоряжение обществом дано самому человеку, и общество повсюду таково, каким его желают иметь люди. Условия и законы природы ставят человеку множество препятствий в его стремлении устроить свою социальную среду по своим желаниям. Но, отступая перед непобедимым, человек во всем, на что хватает Богом данных ему сил, устраивает свою социальную жизнь как хочет, по своей психологии, по своему чувству, воле и рассуждению. Это дает в обществе огромную практику самостоятельности человека. Но то самое, что развивает каждого члена общества, не дает возможности создать *среду* идеально высокую, высокую настолько, насколько высока потенциально природа человеческой личности.

В социальной среде действует не один человек, но вся совокупность людей, приблизительно равносильных, и общий ход жизни складывается как некоторая равнодействующая этого множества составляющих сил. Это делает социальную среду неизбежно очень низкой сравнительно со стремлениями лучших ее людей. И это обстоятельство совершенно неизбежное, навеки неизбежное. В Церкви могут быть грешники, а сама Церковь при этом свята. В обществе

наоборот: сколько бы ни являлось святых, а само оно все-таки будет грешным по *господствующему* в нем элементу.

Сверх того, в обществе нет и не может быть незыблемо торжествующего общего закона. В обществе нет *единой* личности, которая бы сливала в себе в качестве отдельных частей психологические силы всех особей, давая им идеальный порядок соотношений.

Как сказано выше, идеальный порядок есть там, где отдельные части связаны между собой естественными отношениями, вытекающими из самой природы их, а потому неоспоримыми, неизменяемыми и для всех дающими *полное* удовлетворение. Но такой порядок соотношений возможен лишь там, где единицы складываются около своего *естественного центра* по условиям притяжения этого естественного центра.

В гражданском обществе, в отношениях мира сего, такого-то естественного центра именно нет. Природа личности человеческой духовна в главном своем элементе. Ее естественный, реальный центр может быть только в Боге. Бог — это единственная сила и власть, около которой люди могли бы группироваться естественно, бесспорно, получая каждый *свое* место.

Но в социальной среде, в обществе может возникать лишь власть условная, договорная. Как ни устраивай, но люди по природе — равны. Хотя между ними и есть неравенство способностей, но это неравенство подвижно, переменчиво. Иной был способнее прочих, а потом обессилел, потерял преимущество. Иной способнее других в некоторых отношениях, но уступает почти всем в других отношениях. Иной, по способностям предков, занял первое место, а потом среди «смердов» вдруг появляются гении гораздо более могущественные... Поэтому власти *естественной*, такой, которая сама в себе заключала бы силу, в обществе нет. Ее комбинации меняются беспрерывно. Общественную власть приходится строить искусственно и затем устанавливать общественную гармонию на этой искусственной власти и на системе права. Но право есть система договорная и само по себе предполагает людей способными создавать себе центры объединения. Это, стало быть, не такие центры, которые держатся собственной силой, а такие, которые мы лишь условились признавать по доброй воле центрами объединения. А то, что мы сами установили, мы сами можем и отменить. Поэтому единственное средство поддержать создаваемые нами центры и наше право составляет элемент *принуждения*, насилие, ибо само себя право не поддержит. Однако и принуждение нельзя сделать незыблемо прочным, потому что желания и силы людей меняются. Люди, вчера бывшие более сильными и установившие для поддержания обще-

ственной гармонии известную систему принуждения, сегодня оказываются ослабевшими, неспособными удержать порядок. На смену им идут другие, которые хотят установить иное право, иную систему принуждения. Узнать же, кто сильнее, кто должен уступить и покориться, очень часто нельзя иначе, как померившись силами.

Поэтому борьба есть вечный удел этой юридической правовой системы порядка, характеризующей социальный строй.

В Церкви, напротив, есть незыблемый духовный центр — Бог. Группируясь около Него, люди, естественно, группируются и между собой в тех естественных соотношениях, которые зависят от их духовного состояния. Божественный центр дает для нашего духовного элемента тот же стройный путь группировки, какой, например, химическое сродство дает для группировки элементов неорганических. Тут *право* не только не нужно, но и невозможно, ибо все определяется естественным соотношением сил, и если бы какое-нибудь «право» сказало бы что-нибудь несогласное с этой естественной группировкой, то это был бы пустой звук, бессильный и беспоследственный.

Таким образом, только в одной Церкви является гармония коллективного существования миллионов и миллиардов личностей, связанных в ней между собою Богом, Которого частицу заключает каждая личность и Который в полноте живет во всех них вместе. Тут нет юридически ни прав, ни обязанностей, тут Дух Господень, а потому и свобода. Но тут нет также и возможности личного произвола, ибо личность в Церкви живет духовной природой, при которой воля личности сама собой совпадает с Волей Божией, все в Церкви устрояющей. Такова сущность церковной коллективной жизни, такова церковная жизнь, когда она есть не подделка и внешность, а действительная церковная жизнь. Соответственно с этим образуется и весь церковный строй, его формы, его власть, его подчиненность, насколько можно употреблять в отношении Церкви эти термины социального гражданского строя.

XI

Совместное церковное существование людей здесь, на земле, внешним образом воздвигается на формах социального порядка, но существенный духовный элемент церковности придает всем этим формам совершенно иной характер.

Церковный строй весь расположен так, чтобы члены Церкви были живыми членами Тела Христова, их взаимоотношение долж-

но быть приспособлено к возможно большему взаимному освящению, возможно большему служению всех друг другу своими духовными дарами и чтобы во всей совокупности членов жила и непрерывно направляла все действия этого Тела именно Воля Христова.

Все члены Церкви связаны между собой дарами и полномочиями, исходящими единственно от Христа и единственно Ему принадлежащими. Строго говоря, в юридическом смысле в Церкви нет начальства и власти и все друг другу подчиняются в тех пределах, какие указаны даром Христа.

Это не уменьшает церковную дисциплину, но придает ей характер нравственный и сохраняет в ней для верующего известную обязанность рассуждения о том, несомненно ли в действиях власти соблюдение того служения, ради которого ей должно повиноваться.

Святой Игнатий Богоносец пишет ефесянам (гл. 5): «Всякого, кого посылает домовладыка для управления своим домом, нам должно принимать так же, как самого пославшего. Поэтому ясно, что и на епископа должно смотреть как на самого Господа». «Старайтесь делать все в единомыслии Божием, — пишет он магнезийцам, — так, как епископ председательствует на месте Бога, пресвитеры занимают место собора апостолов, и диаконам... вверено служение Иисуса Христа». Это же повторяет он траллийцам и смирнянам. Такие свидетельства одинаковы у отцов Церкви. «Постановления апостольские», не будучи книгой канонической, являются, однако, первоклассным историческим свидетельством тех отношений, которые господствовали в древнейшей Церкви. Вот как этот документ характеризует положение различных членов Церкви.

«Епископ — страж для народа». Епископ, будучи головой, не должен внимать хвосту, то есть мирянину. Епископу надлежит «начальствовать над подчиненными» (с. 39). «Пастыря доброго мирянин должен чтить, любить, бояться как господина, как владыку, как первосвященника Божия, как учителя благочестия». Епископ также должен любить мирян (с. 40), но все же он — власть, его обязаны слушать и клирики. Все, что совершает диакон «в отношении комулибо», должно быть известно епископу. Без епископа он даже ничего никому не должен давать. «Почитайте их начальниками и царями своими» (с. 63)...

Итак, власть, кажется, огромная. Но в Церкви критерий всего есть Христос, а не люди, как бы ни было высоко поставлено их видимое служение. Это придает личности огромную самостоятельность, вменяемую в обязанность.

Те же «Постановления» гласят: «Выслушайте, епископы, выслушайте и вы, миряне, как говорит Господь: рассужу между овчатем

и овчатем и между овном и овном... Ибо и овцы и овны эти *разумные*, а *не бессловесные*, чтобы мирянин сказал когда-нибудь: я овца, а не пастырь, я не обращал на себя никакого внимания, посему пастырь увидит, он один понесет за меня наказание... Ибо как овца, не идущая за хорошим пастырем, оставляется волкам на погубление, так и идущая за худым пастырем непременно умрет. Посему *надобно бегать пастырей-губителей*». И далее: «Епископ, объятый неведением или зломыслием, не есть уже епископ, но ложно носит это имя: не Богом избран, но людьми (с. 251—252).

Итак, член Церкви постоянно все поверяет Христом. Он остается разумной, а не бессловесной овцой. Сверх того, как бы ни был он мал, он все-таки есть носитель какого-нибудь дара, какой-нибудь силы Христовой и зачем-нибудь нужен для других, хотя бы и более сильных.

Об этом одарении всех мы выше видели разъяснения апостола Павла, который говорит даже, что немощнейшие члены тела пользуются особой заботой. А вот характеристическое место «Постановлений апостольских»: «Никто из вас да не превозносится перед братом, хотя бы был пророком или чудотворцем... Ибо быть благочестивым зависит от благомыслия каждого, а творить чудеса — от силы Того, Кем действуют они... Равно и епископ да не превозносится перед диаконами или пресвитерами, ни пресвитеры перед народом, потому что *собрание составляется из тех* и *других*. Ибо епископы и пресвитеры суть священники в отношении к некоторым, а миряне суть миряне в отношении к некоторым» (с. 250—251).

«Собрание составляется из тех и других» — вот характеристическое напоминание, что Христос — в коллективности, в совместной жизни, Тот Христос, от Которого единого все дары, вся власть, все управление в Церкви.

XII

Если мы рассматриваем не случайные исторические формы, если мы взглянем на самый идеал, на то, что *должно* быть в Церкви, то мы увидим, что весь церковный строй приспособлен к созданию полного единства всей массы верующих — от высших и сильнейших до самых скромных и слабейших членов Церкви.

Сознание того, что лишь в целой Церкви пребывает *полнота* Христа, выразилось в том, что вся жизнь, вся деятельность Церкви совершалась в теснейшей совместности всех членов.

Никто не называл ничего своим в имущественных отношениях

Апостольской Иерусалимской Церкви, но никто не называл ничего своим и в духовном или управительном отношениях. Так как власть принадлежит только Христу, а Христос действует в целостной Церкви, то *соборное* начало проникает церковный строй. При этом должно помнить, что идея соборности состоит не в преобладании большинства, а в полном единогласии всех. Практично это или нет в смысле гражданских «конституций», но церковная идея именно такова. Профессор Н. Заозерский в своей недавней статье по поводу моей брошюры «Запросы времени и наше церковное управление» прекрасно показал, что идея Собора требует совокупности не только всех епископов, но вообще *всех членов Церкви*. Это не подлежит ни малейшему сомнению. Должно оговориться только, что христианство вообще не в форме, а в духе. Собрание даже небольшого числа лиц может выразить чувство, мысль и желание всех, если только выразит Волю Христа, пребывающего в Церкви, и вся совокупность членов, не бывши физически на Соборе, признает решение как бы свое собственное и искренно повторит вслед за бывшими на Соборе: «Изволися Духу Святому и нам».

Дело не в материальной форме, а в самом духе, который требует полной совместности *всех* членов Церкви. Апостолы, получившие власть от Самого Христа, все, однако, совершали соборно. Внимая не себе и не людям, а Духу Святому, они иногда совершенно лично решались на весьма необыкновенные дела, но эти деяния становились немедленно достоянием всей Церкви. Так, апостол Петр самостоятельно крестил Корнилия и других язычников, и это на минуту произвело даже некоторый соблазн, но засим, выслушав апостола, христиане «успокоились и прославили Бога».

Итак, сущность соборности не во внешней форме собрания, а во внутреннем единении общей мысли и воли. Но потребность единения, естественно, приводила к общим собраниям и решениям. Она же выразилась в *избрании* лиц священного сана.

В Деяниях не ясно, кем произведено избрание апостола Матфея на место Иуды Искариотского. Но апостол Петр говорил при этом пред целым собранием из ста двадцати человек. Что касается нового учреждения диаконов, то оно произведено чисто соборным порядком.

«Тогда двенадцать апостолов, — пишут Деяния (6, 2—6), — созвав множество учеников, сказали: нехорошо нам, оставив слово Божие, пещись о столах. Итак, братия, выберите из среды себя семь человек изведанных, исполненных Святого Духа и мудрости; их поставим на эту службу. А мы постоянно пребудем в молитве и служении слова. И угодно было это предложение всему собранию; и

избрали (*следуют имена*). Их поставили пред Апостолами, и сии, помолившись, возложили на них руки».

Первый апостольский Собор постановил решение от имени всей братии. «Тогда Апостолы и пресвитеры со всею Церковью, — говорят Деяния (15, 22—28), — рассудили, избрав из среды себя мужей, послать их в Антиохию... написав и вручив им следующее: Апостолы и пресвитеры и *братия*... собравшись, единодушно рассудили...» Далее следует решение с обычной формулой: «Угодно Святому Духу и нам».

Под словом «нам» разумеются, очевидно, также и братия, бывшие на соборе.

Избрание епископов народом составляло в древности общее правило. В «Постановлениях апостольских» сохранилось даже подробное описание этих избраний.

В епископы рукополагать, сказано там (с. 254), того, кто беспорочен во всем, *избран всем народом* как наилучший. Когда его наименуют и одобрят, то народ, собравшись в день Господень, с пресвитерством и наличными епископами пусть даст согласие. Старейший же прочих пусть спросит пресвитерство и народ, тот ли это, кого они просят в начальники, и когда они ответят утвердительно, то снова пусть спросит, все ли свидетельствуют, что он достоин сего великого и знатного начальствования... Когда все вместе засвидетельствуют, что он таков, то опять в третий раз да будут спрошены, воистину ли достоин он священнослужительства, и когда в третий раз подтвердят, то от всех пусть потребуют знака согласия.

Нет надобности, впрочем, останавливаться долго на факте избрания епископов, ибо он несомненен. По Зонаре, само слово «хиротония» получило свое начало от этих избраний, при которых народ в знак согласия подымал руки. Но смысл этих избраний не в том, чтобы представить «общественную волю», а в сохранении полной совместности, духовной слитности верующих.

Оставаясь разумными, а не бессловесными овцами, миряне подчиняются Христу, а не людям. Точно так же и епископ подчиняется Христу, а не общественной воле. Этот дух проявляется и в факте избрания епископов, и в почти безграничной их власти над народом и клиром, которые, однако, при этом обязаны охранять Волю Христа, живущего во всей совокупности верующих, а не в одном священстве.

При всех изменениях управительного строя в Церкви мы, православные, доселе помним это. Послание восточных патриархов и в новейшее время указывает римо-католикам, что «у нас ни патриар-

хи, ни Соборы никогда не могли ввести что-либо новое, потому что хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, то есть самый *народ*».

XIII

Для многих ныне стал неясен вопрос, что значит жить в Церкви, и особенно что значит жить для Церкви. От этого только коллективная социальная жизнь стала способна затирать церковную. В действительности жизнь церковная есть высшая коллективная, истинно человеческая жизнь, гармонируемая и направляемая Самим Богом. Жить в Церкви — значит жить всей полнотой этой коллективности, наполняемой Божественным духом. Жить для Церкви — это значит вести в меру данных сил всю мировую работу этой божественно-человеческой коллективности. Ничего нет выше и отраднее, ничего нет для человека более всепоглощающего, и те, которые живут этой церковной жизнью, не могут быть уже ничем от нее отторгнуты.

У нас ныне есть довольно распространенное мнение, будто бы истинная религиозная жизнь требует отдаления от людей, чтобы пребывать с одним Богом. Но условия религиозной жизни, условия, при которых мы можем жить с Богом, не могут быть измышляемы нами самовольно. А Бог Сам указал, что способ быть с Ним — это быть в Церкви. Значит, нам тут нечего измышлять свои особые пути к Богу.

Понятно, что есть и чисто *личное* общение с Богом. Люди для того созданы, чтобы поискать и найти Бога. Такое искание в первой стадии своей есть дело единоличное, и Бог отвечает на искание, выходит навстречу ищущему, открывает Себя ему. Это путь непосредственного богопознания, при котором человек уединяется в некоторое молитвенное состояние. Та же личная молитва составляет и для нашедшего Бога необходимое условие поддержания религиозной с Ним связи. Но это личное общение с Богом не исчерпывает религиозной жизни, ибо Сам Господь направляет неофита в Церковь Свою, указывает ему место в Своем Теле, где он освящается, а также становится участником Божественного дела в роде человеческом — и даже более, ибо есть указания, что дело Церкви связано и с борьбою небесных и преисподних духовных сил. Не участвуя в этой церковной жизни, положительно невозможно жить с Богом.

Ошибочно было бы вспоминать монахов и святых пустынников в оправдание стремления к религиозной изолированности. Святые отшельники, пустынники, столпники и т. д. уходили не от Церкви,

а *от мира сего*, от социальной среды как таковой. На это были и имеются весьма законные причины в истории Церкви.

Царствие Божие, принесенное Церковью, стало мало-помалу охватывать, подобно неводу, весь мир, забирая и добрую, и негодную рыбу. Жившая первое время замкнуто в своей собственной среде, Церковь судьбами Божьего Промысла о спасении всего, к спасению способного, стала жить «в миру». Позволительно вспомнить слова Апокалипсиса: «...Живешь там, где престол сатаны...» Мирские элементы со всех сторон прихлынули к Церкви, и это множество сорных трав оставлено Господом расти среди пшеницы до Судного дня.

В эти-то времена, когда невод Божий стал охватывать весь мир, развивается пустынничество. Монахи удалялись из мира, охватывающего Церковь точно так же, как она охватывала мир. Но пустынники стремились жить именно в Церкви, в своем церковном уголке, откуда жестокие условия суровых лишений изгоняли все мирские сорные травы. Это было не удаление от Церкви, а, напротив, стремление воссоздать первобытную христианскую церковную общину, вести совместную во Христе жизнь, которая и есть церковная жизнь. И кто же больше спасался «вместе», во взаимопомощи духовных даров, чем эти пустынники, постоянно служившие и друг другу, и приходящим обменом даров духовных? Если они удалялись иногда в полное уединение, то это — молитвенное уединение, которое бывало и у Спасителя; но святые пустынники и при этом никогда не порывали связи с Церковью. У особых избранников Божиих бывает выработка богообщения в полной изолированности, как у Марка Фрачесского. Но это исключительный случай Божьей Воли, которая, конечно, может совершать все. И не должно забывать, что у святых, достигших высших духовных даров и живущих почти не в теле, способы общения с коллективностью христианской Церкви имеют нередко таинственный характер и, будучи незримы для большинства, на деле еще более глубоки и могущественны, нежели наши обычные способы взаимообщения. Об этом в «Житиях» мы имеем немало рассказов.

В смысле же служения Церкви, воинствующей в мире, именно монахи и пустынники делали очень много, являя в себе образчики высокой духовной жизни и давая находящимся «в миру» помощь духовных даров, которые подчас так трудно находить на мирском поле, заросшем плевелами.

Монашество, вообще, никак не служит примером религиозной изолированности и индивидуализма. Эта болезнь, наоборот, свирепствует среди живущих в мире не столько Церкви, сколько при своем

приходском храме и кое-как исполняющих формальный «долг христианина», как это принято выражаться. Да и нужно ли объяснять, как мы, в миру живущие, чувствуем себя одинокими, оскудевающими в способах «вместе спасаться», если сравниваем себя и свое положение с монашеской жизнью? От этой одинокости происходит и религиозный индивидуализм со всеми его последствиями.

Огромное, можно сказать, всеопределяющее значение, которое для личной религиозной жизни имеет церковная коллективная жизнь, делает в высшей степени важным вопрос о церковном строе.

Церковный строй имеет своей задачей достигнуть того, чтобы каждая личность могла сколь-нибудь действительно пребывать членом Тела Христова. О правильности этого условия религиозной жизни мы ныне весьма мало заботимся, а между тем оно в наше время имеет даже в целях личной религиозной жизни гораздо больше значения, нежели в те эпохи, когда среди ищущих спасения жили непосредственные ученики апостолов.

Сохранение правильности церковного строя для члена Церкви несравненно более важно, нежели сохранение правильного политико-социального строя для гражданина мирского государства. Граждане из благоразумия и понимания своих интересов не должны допускать подрыва некоторых общих основ, явно требуемых законами человеческой психологии. Но во всех вторичных построениях общественности и государственности граждане совершенно свободны в выборе. Они строят сами и для себя — следовательно, властны действовать по своему вкусу и соображению. Никто не может отрицать их права воздвигать свое общество так, как им (хотя бы и ошибочно) кажется более удобным.

Не таково положение члена Церкви в отношении своего церковного строя, который определен Волей Божией в тех целях, чтобы коллективность людей стала живым Телом и обиталищем Спасителя. Это обиталище должно быть таково, какое угодно иметь Спасителю. Мы можем выйти из Церкви, можем отказаться служить Спасителю как обиталище Его. Вольно каждому быть с Богом или без Бога. Но уж если мы желаем быть живым храмом Божиим, то должны иметь между собою именно такие отношения, такой коллективный строй, какого требует Господь.

Здесь наша воля непременно должна быть в гармонии с Волею Божественной, и если бы этого не было, то наша Церковь самым фактом расхождения с Богом перестала бы быть Церковью.

Эта вселенская, апостольско-соборная незыблемость церковного строя является необходимым условием личной религиозной жизни. Искажение этого строя создает практику жизни, противную истин-

ной вере, и постепенно пролагает дорогу и к искажению догмата. Да и спасающее значение догмата вполне зависит от того, живем ли мы и действуем согласно содержанию его формулы.

Невозможно представить, чтобы личность осталась действительно в связи с Богом, если она стала небрежно относиться к Церкви или высокомерно полагает, что для нее Церковь не нужна. Точно такое же высокомерие проявлялось бы в выборе нами каких-либо отдельных сторон церковности и в отвержении других. Сказать себе: «Мне нужно жить в Церкви, потому что она меня приобщает к таинствам, но управление ее мне не нужно» — это означало бы, что у рассуждающего так совершенно исчезло понятие о Церкви как живом Теле Христа. Точно так же нельзя сказать себе: «Управление церковное нужно и должно быть разумным, но мы можем сами себе придумать формы его не хуже, чем придумала древняя Церковь». Это во всяком случае составляло бы разрыв с древней Церковью, с соборами, апостолами, то есть выход из Вселенской Церкви.

Сверх того мы и не можем придумать ничего лучшего. Установить формы такой тонкой организации, приспособить общие законы социальной жизни к задачам жизни духовной — создать этого люди сами по себе не могли бы. Это построение, проникнутое элементом таинственного, могло быть сделано только Богом.

Каждый христианин находит себе в вечных основах церковно созданного строя, на каждой стадии своего духовного развития наилучшие условия для успеха, наиболее помощи своей духовной жизни. С другой стороны, он, как бы ни был духовно беден, все-таки что-нибудь вносит в Церковь. Он в Церкви не раб перед кем бы то ни было, кроме Христа. Церковная организация именно и создана для поддержания такого единства людей, которое требуется духовной жизнью, где человек, никогда не выходя из божественной дисциплины, всегда, однако, остается самостоятельным и сознательным существом. Ничего подобного люди сами по себе не могли бы создать, потому что только благодаря присутствию Христа в этой коллективности она становится не мечтой, а действительностью. Если мы попробовали бы создать нечто подобное, но без реального присутствия Христа, мы получили бы строй либо анархический, либо деспотический, не выдерживающий сравнения даже с нашим социальным строем.

Но это непременное присутствие божественного элемента ограничивает изменения церковного строя лишь незначительными приспособлениями к историческим или национальным особенностям. По существу же, этот строй приспособлен Всеведущей Волей к за-

конам психологическим и социальным, которые вечны, так что и установленное с начала Церкви приспособление к ним навсегда останется одно и то же.

Нам, людям, невозможно отваживаться перестраивать дело Духа Святого. Хранить это построение — это для члена Церкви не есть какое-нибудь внешнее юридическое обязательство, подобное соблюдению «конституции», раз она установлена. Нет, это есть сохранение необходимых норм коллективно-религиозной жизни, оставить которые значит покинуть саму жизнь.

XIV

В строе церковном можно различить две разнородные, но одинаково необходимые стороны.

Одна, так сказать, внутренняя, необходима для того, чтобы все члены Церкви совместно совершали спасение и чтобы каждый из них был живым членом Тела Господня. Сюда относится все, определяющее священную иерархию, получение нами таинственной благодати и поддержание нашего состояния совместного спасения как живых, осмысленных, а не бессловесных овец стада Христова, — короче, вся внутренняя коллективная жизнь церковного общества.

Другая сторона церковного строя относится к обеспечению положения Церкви в мире, в строе социальном. Если бы случилось, что чисто человеческое, социальное строение, в котором человек поставлен господином, возобладало над Церковью, в которой Господином может быть лишь Христос, то мы бы имели уже не Церковь, а только труп ее, одоленный «вратами адовыми».

Первая сторона церковности ставит задачи духовно-нравственные, вторая порождает церковное право.

Как я оговаривался выше, церковное коллективное существование наше совершается не на правовой, не на юридической почве. В деле жизни духовной, Божественной, элемент *права* не существует: здесь соотношения естественные, а не условленные. Но Церковь живет «в миру». Мы в настоящее время составляем общество не святых, а только стремящихся к святости. Все, что достигло духовной жизни, живет не правом, а естественными отношениями своими к Богу и между собой. Но огромное число людей, желающих спасения и ждущих его от Церкви, не способны жить иначе как подзаконно, нуждаются в законе, чтобы через него прийти к Христу. В личном развитии человека это тот фазис развития, который составлял достояние евреев времен Ветхого Завета. Это привносит в

церковную жизнь элемент юридический, как побочный, но неустранимый.

Сверх того, Церковь живет в среде социальной, основанной на праве и иначе не способной существовать. Отсюда необходимость церковного права. Оно имеет своим назначением регулировать отношения мира к Церкви, установить такое отношение социальных и государственных прав к Церкви, чтобы весь этот мирской правовой элемент не препятствовал жизни и работе Церкви. Церковное право — это формулировка того, что общество гражданское обязуется не нарушать в отношении Церкви и что должны поддерживать сами члены Церкви в отношении гражданского общества, чтобы не допускать последнее ставить помехи духовной работе Церкви.

Очевидно, что поддержание незыблемости этого правового элемента, необходимого для совершения церковной миссии в истории сменяющихся человеческих обществ, составляет также одну из важных забот каждого члена Церкви, если он жив, а не мертв.

XV

Мы говорили до сих пор о *строе*, который дает каждой личности то или иное место в церковном организме. Для каждой личности в интересах собственной религиозной жизни необходимо поддерживать это строение, не допускать церковный организм до разрушения, с которым разрушается и ее собственная религиозная жизнь. Но этот церковный организм живет не только в форме внутреннего взаимообщения и взаимодействия этих малых «клеточек» — людей. Церковь имеет мировые задачи, участие в которых неизбежно для всех, кто не уходит из этого великого Тела, не отрывается от него в его движении через столетия и тысячелетия исторического шествия Церкви среди народов и государств человеческого рода.

Религиозная жизнь личности имеет целью участие в Царствии Божием. Но мировые цели Церкви состоят именно в приготовлении места для Царствия Божия, которое открывается для некоторых теперь же, а к концу веков должно открыться для всех, призванных к спасению, и новой землей и новыми небесами сменить нынешний мир.

Эта цель осуществляется каждым отчасти уже в процессе своей личной выработки. Но Церковь осуществляет ее также в историческом процессе, охватывая неводом Царствия Божия все народы и эпохи, чтобы выбрать всю «добрую рыбу», какая в человечестве была, есть и еще должна явиться. Ничто годное к спасению не

должно быть опущено, всем народам должно быть проповедано Евангелие Царствия, всем должны быть доставлены те средства спасения, какими располагает Церковь, от всех должны быть отстранены препятствия к слышанию проповеди и к пользованию духовной жизнью. Этот огромный исторический труд созидания вселенского Тела Христова из людей всех племен и времен совершается в непрерывной борьбе с противодействием злых сил, с «тайной беззакония», замышленной для разрушения дела Божия Промысла и которая, как положительно предупреждает Откровение, будет иметь в истории огромные успехи, а побеждена будет только вторым Пришествием Спасителя в минуту кажущегося полного торжества зла и страшного разгрома истины.

К этой непрерывной борьбе со злом, стремящимся сохранить власть над миром, все христиане призываются как «Божии домостроители», как «добрые воины Христовы». В этой миссии Церкви каждая личность по мере сил должна принимать участие. Трудно вычислить, какой огромной силы напряжения ума, чувства любви к Христу и к людям и ненависти к Началу Зла требует от христиан участие в исторической миссии Церкви. Довольно уже указать на всемирную проповедь и приобщение всех народов к Церкви. Но сверх того для борьбы за дело Божие требуется внимательно следить за ходом мировой истории, чтобы подмечать в ней действия «тайны беззакония» и мешать ее успехам. Как ученики Христа, так и первые христианские общины имели величайшее внимание к ходу великой борьбы. И хотя нам не дано знать времен и сроков, чтобы мы были каждый час готовы встретить Христа, однако же Откровение в пророческих образах Апокалипсиса указало в общих чертах весь ход будущей истории Церкви.

Цель этих откровений, без сомнения, состоит в том, чтобы события не заставали христиан неподготовленными, ибо и созидание Тела Христова в разные эпохи, при различных условиях по необходимости должно сообразоваться с угрожающими опасностями и с условиями наибольшего успеха.

Но и помимо пророческих указаний наш разум, наблюдение, изучение истории, тех или иных появляющихся доктрин и т. д. указывают нам в каждую эпоху и в каждом положении, куда направлять усилия, от чего защищаться, на что нападать в интересах нашего дела. Тут открывается огромный труд для христианской мысли, науки и практического действия. И все это есть служение Церкви, исполнение наших обязанностей как членов Тела Христова. Не одно богослужение в храме есть служение Богу.

Покойный Вл. Соловьев, конечно, ошибался, говоря о «практи-

ческой благодати», поскольку это касается неверующих в деле создания разных культурных улучшений человеколюбивого характера, разных улучшений жизни общественной... Но что касается *верующих*, то несомненно, что иные из них получают от Бога духовные дары, по преимуществу имеющие приложение к чисто практическим задачам Церкви. Об этом ясно говорит апостол Павел, и такие места Писания, вероятно, и подали повод Вл. Соловьеву к созданию его теории. Известное улучшение социальной жизни, несомненно, входит в обязанность Церкви и ее членов, создавая также весьма обширную область попечения. Христианство в этом отношении сделало очень много в истории, и, в сущности, именно им, его уроками, его духом, подсказаны многие улучшения, совершенные неверующими не по какой-либо особой данной им благодати, а просто потому, что все они получали свои первоначальные уроки от христианства.

Но в той же области культурных улучшений именно неверующими возбуждаются огромные антихристианские силы. Помня уроки христианства о делах милосердия, но лишенные благодати, забыв о Боге и о духовной стороне человека, неверующие прогрессисты создают культурные идеалы, ведущие к полному упадку личности человека, ставят основной задачей культуры материальное благосостояние, а в его осуществлении мечтают заменить личность учреждениями, доходя в социализме до превращения человека в безличное колесо чисто механического экономического строя. Во всех этих идеалах уродливо копируется Церковь с заменой всеживотворящего Бога какой-нибудь механической или вообще материальной силой. Тут чувствуется действие «тайны беззакония», стремящейся отнять у человечества христианство подражанием внешности его духа. Позволю себе повторить свои же слова из статьи «Социальные миражи»: «В понятиях XVIII века об обществе явно материализированное воспоминание о Церкви. С Церкви скопировано представление об обществе как о некоторой коллективности, определяемой исключительно духовной стороной человека. Космополитизм нового общества, таинственная народная воля, будто бы насквозь его пропитывающая, всем непонятно управляющая и при всех частных ошибках остающаяся непогрешимой, — все это отголоски христианской Церкви. Это на всех пунктах царство не от мира сего, втискиваемое в не вмещающие его рамки сего мира».

В дальнейшем развитии эта фальсификация пошла еще дальше в социализме, который заменил и самый духовный элемент человека чистой материей, рисуя идеал общества, где и Бог, и дух заменены материальным «процессом производства», все чисто механически

приводящим в гармонию. Но на этой почве подмены христианства создаются и иные обманы. Мы уже видели в разных доктринах появление «души народов», «коллективного человечества» и т. д. Мы видим выступление буддизма, помышляющего о победе над христианством, причем он, в Японии например, уже и старается опереться тоже на «культурный прогресс». Вся эта огромная область не только лжеучений, но лжедействий требует отпора со стороны христианства, которое должно стоять на страже того, чтобы под флагом культуры и улучшения форм жизни не подготовлялось порабощение людей духу зла, «князю мира», отбивающему людей от Бога, уж конечно, не для того, чтобы дать им взамен хотя бы чисто материальное, животное счастье.

Огромная работа стоит, таким образом, перед Церковью, долженствующей провести Царствие Божие через тысячелетия мировой борьбы, и член Тела Христова может ли не участвовать в этой работе, если он только жив, а не мертв? Деятельная солидарность с задачами Церкви в мировом процессе борьбы добра и зла, Христа и антихриста, есть также часть нашей жизни во Христе, если мы не принадлежим к тем, о ком сказано: «Ты носишь имя, будто жив, но ты мертв»; «Знаю дела твои: ты ни холоден, ни горяч... изблюю тебя из уст Моих»; «Ты говоришь — я богат, разбогател и ни в чем не имею нужды, а не знаешь, что ты несчастен, и жалок и нищ, и слеп и наг»...

XVI

Многое можно бы сказать еще о работе личности в Церкви. Но я думаю, что и сказанного достаточно для показания того, отчего бедна, суха и неудовлетворительна для нас наша религиозная жизнь.

Она стала *индивидуалистична*, более индивидуалистична, чем дозволяется истинным религиозным чувством для его жизненности. Церковность — величайшее проявление человеческой коллективной жизни — так сузилась, что стала в глазах многих беднее государственности. Что значит жить в государстве и для государства — это ясно. А что значит жить в Церкви и для Церкви — закрылось перед очами... Но разве так можно жить религией христианской? Сообразим хотя бы в общих чертах сложную по содержанию, великую по задачам, глубокую по захвату духа нашего, полную труда по многоразличной работе жизнь нашу, какой она *должна быть* в Церкви, со Христом; если мы сопоставим с этим *нашу* действительную так называемую религиозную жизнь, то страх

берет. С Богом ли мы, живя так, как живем? А если с Богом нельзя так быть, то многого ли стоят наши религиозные «искания», в которых мы говорим: «Господи, Господи», а того, что Господь указывает, упорнейше не творим? Разве могут тут не являться томление духа и блуждания? Мы берем из Церкви так мало помощи и вносим в жизнь Тела Христова до такой степени мало, что сами создаем в себе полное оскудение даров Божиих и сами себя лишаем жизни во Христе.

Мы, говорят, «ищем Бога»... Но Бога можно найти только там, где он находится, то есть в Церкви и в жизни Его жизнью. Одно слово — «религия», «Церковь» — не поможет. Только входя всеми фибрами существа нашего — у кого какое есть — в эту одухотворенную «надсоциальную» среду, которая есть Тело Христово, человек находит свое истинное помещение, ощущает себя дома, в своей настоящей среде. Но быть в ней — значит жить всей жизнью этого Тела Христова, получать от него приток духовных соков, передавать ему умноженный талант свой, участвовать, по свойству полученного дара, в животворной деятельности, охватывающей и судьбы малейшего из человеков, и судьбы народов, и судьбы всего мира. И если мы ничего этого не берем и не даем, то мы не живем религиозной жизнью!

Несомненно, что самая миссия Церкви в мире перемешивает христиан с множеством фиктивных, мертвых членов Церкви. Это порождает подавляющую тяготу, от которой была свободна древняя Церковь. Но чем сложнее положение, тем более внимательно должно заботиться, чтобы оно не подавило нас, не сделало мертвыми и тех, которые хотят быть живыми.

Чем хуже мы себя чувствуем в религиозном отношении, тем настоятельнее нужно вспомнить, что духовная жизнь личности требует *действительного* церковного единения, не на словах и по форме, а на деле, в смысле участия во всей полноте ее жизни. Те, которые имеют это участие, и в наше время чувствуют себя удовлетворенными, своим примером указывая путь для всех желающих быть действительными христианами. И этот путь — тот самый, который указан был нам Христом.

ХРИСТИАНСТВО И ПОЛИТИКА

I

Для того духовно-нравственного подъема, который в настоящее время необходим для возрождения России, одно из главнейших условий составляло бы усиление христианского влияния на политику. К сожалению, в среде нашего духовенства чрезвычайно распространено недоразумение, препятствующее этому и выражающееся в ходячей формуле: «Не мешайте Церковь в политику».

Весьма сомнительно, чтобы эта формула была порождена действительно религиозным духом. Она, полагаю, составляет скорее некоторую ширму, за которой прячется боязнь ссориться с «освободительным» движением, одерживающим теперь, по мнению многих, верх над монархией. Но во всяком случае такое отстранение от политики совершенно ошибочно.

Без всякого сомнения, нельзя вмешивать Церковь в политику в узком смысле слова, то есть нельзя делать Церковь служительницей политических партий или даже главой их. Дело Церкви — вечное, Небесное, спасение душ человеческих. Но «политика» в широком смысле слова вовсе не безразлична для этих церковных задач и для спасения душ человеческих, а потому не может быть изъята от влияния Церкви.

Достаточно посмотреть теперь на нашу несчастную Россию с ее поразительным нравственным падением, убийствами, грабежами, воровствами, изменами, малодушным трепетом перед торжествующим злом и т. д. Все это нравственное падение в значительной мере создано именно политическими условиями.

Человек — существо, способное к падению, существо, в котором вечно борется добро и зло, причем множество условий, в том числе и политических, могут способствовать победе и зла, и добра. Так и в наши дни — деморализация, доходящая до состояния болезни, не только поддерживается, но отчасти даже порождается больными условиями политики...

Представьте себе разбитый, тонущий корабль среди океана, пред-

ставьте себе ничтожный плот из разбитых остатков корабля с кучей обезумевших от страха людей, без пищи, без пресной воды, еле цепляющихся за бревна, с которых их то и дело смывают волны. До каких страшных падений доходят несчастные в таком положении! История кораблекрушений говорит, что они отнимают друг у друга пищу, сталкивают слабейшего в воду, даже пожирают друг друга...

Нечто подобное этому плоту представляет теперь наша Россия. Нечто подобное обезумевшим мореплавателям представляют наши сограждане. Они совершенно растерялись. В ужасе они не знают, где искать спасения. Обычная жизнь человека в нормальное время со всех сторон окружена ясными рамками политических и социальных учреждений, охранена законом и властью. Теперь же все кругом рассыпается. Вся страна вообще и все ее жители в частности не знают, что с ними будет завтра, не знают, что будет сегодня: не ограбят ли? не сожгут ли? не застрелят ли или не взорвут ли революционеры? не арестует ли полиция? можно ли безопасно нанять квартиру или рабочего? можно ли купить хлеба или землю, пойти в церковь или на крестный ход? можно ли отдать сына в школу, где его товарищи захватывают в какую-нибудь боевую дружину? Русский обыватель не знает даже, не пострадает ли он иногда от именуемой законной власти за несочувствие революции... Вокруг него все перевернулось вверх дном, и жители, как слепые среди пропастей, не знают, куда ступить, где гибель, где торная дорога.

Как же им тут не обезуметь? А когда человека охватывает безумный страх перед жизнью, все его нравственные устои неизбежно расшатываются. Все соблазны низости, корысти, злобы, эгоизма усиливаются в десять и сотню раз, а спасительная нравственная сила сопротивления во столько же раз ослабляется в душе.

Как известно, главная опора духовной силы есть самообладание, а тут у всех является, напротив, полная растерянность.

И вот человек падает нравственно, губит других, чтобы спасти себя, и чем больше совершает дел, за которые его грызет стыд и мучит совесть, чем больше убеждается в своем падении, тем ниже падает снова и снова.

И что же? Когда такое нравственное опустошение души человеческой производится «политикой», перевертывающей вверх дном все устои жизни, какой бессердечный лицемер осмелится сказать, будто бы Церковь не должна мешаться в политику?

Я считаю излишним доказывать, что, напротив, Церковь обязана в подобных случаях сделать все для успокоения и образумления людей и для устранения того, что их приводит в деморализующий ужас. Не только христианин, но всякий мало-мальски порядочный

человек обязан в таких случаях не сидеть сложа руки, а спасать людей. Что же и говорить о Церкви, христианском обществе?

Что обязана сделать Церковь? Все, что может, все, на что дают возможность обстоятельства. Если между ее членами может быть по этому поводу какое-либо обсуждение, то разве только о средствах, имеющихся в распоряжении. Но долг христианина пред лицом такого страшного положения состоит не в том, чтобы сделать лишь возможное наверняка, а в том, чтобы скорее попытать даже кажущееся невозможным, а никак не сидеть сложа руки, хладнокровно повторяя: «Не мешайте Церковь в политику».

II

Могут сказать: «Государственный корабль рассыпается... Неужели же дело Церкви — приняться за постройку его?» В прямом смысле, конечно, нет. Но дать у себя приют нравственно тонущему она обязана, как давала его в эпоху первых веков. Точно так же она обязана научить потерпевшего кораблекрушение, как ему снова воссоздать свой корабль. Или же Церковь не в состоянии нам сказать, на чем держится мирное и благоденственное житие?

Но если христианское учение ведет к Небу, то оно научает и тому, как жить на земле, чтобы прийти к Небу. В таких положениях, какое постигло современную Россию, эта учительная обязанность Церкви, как и отдельного христианина, настоятельно требует исполнения.

Христианство есть целое мировоззрение, наиболее всеобъемлющее из всех. Как же оно может не знать истинных, здоровых основ социальной жизни?

Оно их действительно очень хорошо знает и именно поэтому в истории имело столь благодетельное влияние на судьбы народов, воспринявших христианскую веру. Я, понятно, говорю о христианах, а не о тех отцах иезуитах, которые создавали парагвайское крепостное право, и не о тех «батюшках», которые у нас называют себя «социал-демократами»... Я говорю о действительно верующих христианах, которые искренне вникают в Священное Писание и им руководствуются в жизни. Для таких людей Слово Божие открывает основы не только личного, но и общественного существования.

Влияние христианской проповеди теперь имело бы такое же значение, как влияние науки.

Наше политическое кораблекрушение, с развившейся из него

анархией и с проистекающим отсюда всеобщим развращением, имеет своим источником недостаток политических знаний в самой правящей среде. Если наши современники охвачены теперь таким деморализующим ужасом перед анархией, которую выдают за нечто прогрессивное, то это поддерживается также политическим невежеством, мешающим видеть средства спасения, то есть восстановления правильного действия разрушающихся учреждений. Если бы возможно было быстро распространить в массе нашего населения политико-социальные знания, этого было бы достаточно для того, чтобы умы пришли к успокоению и повсюду началась здоровая работа возрождения России. Но, к несчастию, поверхностное образование интеллигенции делает совершенно невозможным быстрое ознакомление народа с действительно научными основами политического и социального устроения. Усиление христианского просвещения могло бы восполнить этот недостаток научных знаний.

Христианство скажет народу, в сущности, совершенно то же, что наука, но иным языком, таким, который народу более понятен. Для будущего времени распространение социально-политического образования настоятельно нужно, и над этой задачей нужно неустанно работать. Но этого скоро не достигнешь, а народу необходимо быстро, теперь же, дать какие-нибудь опоры для того, чтобы он сколько-нибудь осознал, куда идти... Как только он увидит истинную дорогу, к нему возвратится надежда на будущее, а страх перед непонятными пертурбациями современности пройдет или ослабится. Это было бы уже началом выздоровления, ибо как только безумие, охватившее народ, сколько-нибудь ослабеет, здравый смысл его получит возможность начать работу.

III

Политическое значение христианства обусловливается двумя обстоятельствами:

1) христианство в своем нравственном учении превосходно определяет отношения личности к обществу;

2) христианство в исторической части своего вероучения развертывает перед нами историю если не всего мира, то очень значительного числа народов, и в этой сменяющейся картине процветания и падения обществ и царств раскрывает те основы человеческого общежития, которые никогда не изменяются по существу.

В те эпохи, когда священные летописи христианства, указываю-

щие этот ряд общественных истин, изучались глубоко и внимательно, европейский мир развил наибольшую политическую силу и стал владыкой народов земных. Его государственные деятели и его народы обнаруживали необычайную практичность политической организации.

Образчиками можно указать два противоположных государства — североамериканскую демократию и русскую Монархию. Эти два политических построения, оба внушенные гением христианского учения, во многом противоположны, но сходны в том, что одно дало миру величайшую из демократий, другое — величайшую из монархий.

Пуритане всю мудрость почерпали из Библии и Евангелия. Не на политических доктринах воспитывали они свое миросозерцание, а на священных книгах. То же самое должно сказать и о строителях русской Монархии, источником политической мудрости которых были почти исключительно священные книги.

С тех давних пор наука среди многих ошибочных гипотез и обобщений, среди множества наблюдений поверхностных и тенденциозных собрала, однако, и значительный фонд достоверных знаний по истории и устройству человеческих обществ, достигнув сознательного понимания многих законов общественных явлений. Но огромнейшее большинство не только простых граждан, а и так называемого образованного общества далеко не способны различить в этой массе научного материала то, что представляет ложную и поверхностную гипотезу, и то, что составляет действительную констатировку социального закона. Даже среди ученого мира общие представления о законах гражданской жизни постоянно меняются. В целом культурном обществе в течение одного столетия несколько раз переменялась социально-политическая вера, считавшая себя каждый раз выражением «последних» слов науки. Что касается России, то у нас научные знания поверхностны более чем где-либо и менее чем где-либо способны давать прочное, длительное руководство для общественной и политической жизни. И вот почему, отрешившись от руководства, какое имели наши предки в христианстве, мы теперь не столько ведем политическое строение, как мечемся среди противоречивых принципов, которыми доводим свое общество и государство до истинного разложения.

Если бы христианская проповедь твердо стала на свою почву, она, несомненно, снова помогла бы русскому народу выйти из этого мятущегося состояния. Но для этого нужно, чтобы христиане не боялись твердо противопоставить свою правду тем спутанным фан-

тазиям, которые у нас выдаются за якобы научные системы общественного и политического строя.

К сожалению, хорошее знание Священного Писания очень ослабело не только среди мирян, но и среди духовенства. Вместо глубокого, непосредственного изучения Библии, Евангелия и документальной части церковной истории у нас большей частью знают лишь их плохонькие компиляции, а ученые-богословы тратят десятки лет жизни и труда не на то, чтобы вникнуть в самый дух великих поучений священных книг, а на схоластическое изучение исследований всякого малейшего варианта или буквы священных сказаний.

Это ослабляет силу христианской проповеди и ее способность давать людям уроки общественного существования.

Если мы посмотрим на нашу церковную жизнь, то увидим, что сильное влияние на окружающих и оздоровляющее действие на их личную и общественную жизнь имеют и поныне только лица, отбрасывающие академическую схоластику и учащие себя и других тому, что находят непосредственно в Священном Писании, не озабочиваясь пустячной разницей вариантов и списков. Эти люди, в большинстве случаев монашествующие старцы, только и приобретают роль народных духовников и руководителей.

Именно эти старцы духовники в своих общественных поучениях подходят к глубочайшим выводам неведомой им социальной науки, почему столь часто покоряют себе крупнейшие умы людей образованного общества. Ничем подобным не похвалится академическая схоластика, которая постоянно умеет только подчиняться господствующим в обществе взглядам, но ни разу, ни в едином примере, не вела его за собой.

В том-то и дело, что сила христианских доказательств — в самой душе тех, к кому они обращаются. Что бы ни гласила ученая схоластика или псевдонаучные фантазии, вроде социалистических, но у всех людей все-таки есть в действительности душа, внутренним ощущением близкая высочайшим идеалам Богом вложенного в нас духа...

IV

Христианское научение в общественном отношении необоримо сильно защитой высоты личности. Никакие философии, никакие системы этики не раскрывают нам высоты личности столь ясно и неуступчиво, как христианское учение, которое показывает нам в человеческой личности частичку Всемогущего Бога, Создателя мира

и его законов. Между тем охрана и культивирование этой высоты по инстинкту близки сердцу всякого человека, даже неверующего. Даже и таким людям христианин всегда может доказать необходимость тех условий, которые охраняют, воспитывают и повышают силу личности человека. В этом нет ему равносильного противника.

А эти условия именно заключаются в той личной и общественной обстановке, какой научают нас священные книги. Во имя требований высокой личности христианская проповедь может с силой и властью стать на почву выяснения здоровых общественных условий жизни.

Поясню примером. Я упомянул, что величайшая демократия и величайшая монархия созданы были христианских учением. Почему же столь различные политические формы могли быть почерпнуты из одной общей сокровищницы? Потому, что в обоих случаях, веря Писанию, твердо помнили, что государство воздвигается на крепком, здоровом общественном строе.

Если мы взглянем на общину американских пионеров и наших московских предков, мы увидим поразительно много сходства и вместе с тем увидим, что освещающим идеалом той и другой была Библия и первобытная христианская община. Моисеево законодательство, времена Судей Израиля, великая эпопея Маккавеев, история христианства первых времен дают множество поучений, драгоценных в социальном отношении.

Таким-то образом христианское учение способно указывать величайшую социальную истину, которую особенно важно и нам вспомнить в настоящее время анархии и потрясения государственности. Внутреннее сплочение на основах здорового воспитания личности, своей и чужой, на основах мелких общественных организаций, которые мы сами можем создавать и укреплять, — это, может быть, главнейшее дело настоящего времени. Оно указывает выход людям, приводимым в панику расстройством государства. Оно же подготовляет способы и для возрождения государства.

Внутреннее сплоченное общество спасает народ даже при расстроенном государстве. А сверх того, когда имеется общество, сплоченное в крепкие организации, оно легко воссоздаст государство, даже вполне разрушившееся.

Христианское же научение в социальном отношении прямо ведет к созданию внутренней организации общества.

В этой задаче уроки христианства вполне совпадают с выводами науки. Но уроки христианства живее, понятнее и ближе сердцу народа, чем неведомая ему наука, притом же уродливо искажаемая пропагандой интеллигенции.

V

Уроки христианства вполне совпадают с наукой и в отношении того, каким путем мы должны усовершать свою общественную жизнь.

Христианское мировоззрение имеет особенную способность поддерживать здоровый ход ее развития, так как оно в высшей степени антиреволюционно.

Это не значит, чтобы христианство было «реакционно», или даже «консервативно», или вообще было против тех улучшений жизни, которые банально называются «прогрессом». В отношении консерватизма и прогресса христианство легко уживается с весьма различными направлениями или партиями, смотря по тому, какие из них, по обстоятельствам и условиям времени, лучше создают между людьми мирное и благоденственное житие. Потому-то христианство одинаково способно было помочь созданию американской демократии и московской монархии.

Но христианская идея по существу *эволюционна* и потому несовместима с идеей *революции*.

Часто говорят, что христианство само произвело «величайшую в мире революцию». Выражение это крайне неточное. То глубокое изменение общего направления жизни народов, которое создано христианством и положило грань между эпохой дохристианской и похристианской, вовсе не составляет «революции».

Что такое революция? Сами революционеры, вообще плохие философы, определяя ее, называют по преимуществу внешние признаки: насильственность, быстроту переворота — или, в лучшем случае, определяют революцию как смену господствующих классов. Но и с этих точек зрения ничего подобного не совершило христианство.

Если же мы точнее определим смысл идеи «революция», то увидим, что христианство прямо ей противоположно.

Истинное определение революции должно сказать, что она предполагает переворот самих внутренних законов общественной или политической жизни. Революция стремится изменить *закон существования* общества. Так, первая французская революция имела своей идеей наступление века Разума. Созревшая сила Разума человеческого, как это выяснено в учении Кондорсе, освобождает людей от подчинения стихийным силам и отныне отдает судьбы обществ во власть самого человека. Современная идея социальной революции почти противоположна по внутреннему духу, но сходна с идеей первой революции в том, что предполагает такой же полный переворот внутреннего закона жизни общества. Созревшие материаль-

ные силы экономического производства, по учению Маркса, подчиняют себе общество и диктуют ему совершенно иное построение — коллективистское, или коммунистическое. Это уже не освобождение человека, как мечтала революция XVIII века, а подчинение его природе, экономическим силам. Но *переворот закона жизни* предполагается и здесь в такой же степени, как предполагался в идее первой революции.

Христианство ни в какие подобные перевороты не верит, точнее говоря, совершенно их отрицает самой идеей Божества, создавшего законы человеческого существования.

Есть великий переворот, о котором учит христианство, — наступление Царства Небесного, но он в будущем и должен сопровождаться полным изменением всей природы. «Се творю все новое», — вещает при этом глас Божий. Тогда изменяется и небо, и земля... Но до тех пор в течение своего исторического существования человечество живет и будет жить по тем же внутренним законам, как всегда.

Христианство возрождало дух человеческий и тем воздействовало этически на все общественные отношения, но форм им не предписывало и не отрицало. То изменение, которое оно произвело в мире, всецело зависит от влияния на личность и уже косвенно отражается на действии и построении учреждений, в отношении которых христианство чрезвычайно терпимо и допускает их чрезвычайное разнообразие. Будучи по существу несовместимо с революцией, оно открывает все пути эволюции, то есть развитию всех заложенных в обществе сил и форм его.

Но, высоко поднимая личность и ее самостоятельность, христианство тем самым охраняет ее права даже против общества, не дозволяет нарушать ее права семейные, права собственности и т. д. Все основы человеческой культуры — права личности и власть общественную — христианство поддерживает как вечный закон при Моисее, при Спасителе и до скончания веков, до наступления той единственной «революции», которую создаст «новое творение».

Этим воззрением отрицается всякая идея революции в принципе, отрицается ее необходимость и самая возможность.

Христианская идея, повторю, существенно эволюционна. По этому поводу было и происходит немало споров на почве различия между терминами «развитие» (эволюционная идея) и «раскрытие» (христианская идея). В действительности тут лишь разница оттенков терминологии.

Для того чтобы «раскрыться», нужно «развиться», и развиться тоже нельзя из ничего, а можно лишь из некоторого зародыша,

существовавшего в прежнем процессе. Оставляя спор о терминах, нельзя не видеть, что вся мировая жизнь, от сотворения до конца ее, по христианскому мировоззрению представляет некоторый сложный процесс развития. В нем действуют и борются силы добра и зла в комбинациях тем более сложных, что в процесс эволюции привходят не одни земные силы, а также силы Неба и преисподней. Содержание этого процесса поэтому не совпадает с тем, какое в него вкладывают наши «истории культуры». Но содержание этих последних не отрицается и не исключается христианской философией, а лишь признается недостаточно исчерпывающим жизнь мира.

Таким образом, на практической почве общественной деятельности христианское воспитание и проповедь могут идти и идут вполне об руку со всеми здоровыми культурными задачами.

Христианское мировоззрение расходится с последними лишь в том случае, если они становятся на почву изменения самых законов существования человеческого, но в этом случае оппозиция христианства таким попыткам переворота имеет драгоценнейшую культурную заслугу, потому что революционные стремления в действительности совершенно иллюзорны. В них говорит не знание, не разум, но или фантазия, или ослепленная страсть. Революционная идея всегда составляет у людей самообман, стремление к тому, что невозможно, и такими путями, которые нецелесообразны. Если в результатах так называемых революций нередко бывают свои частички пользы, то лишь постольку, поскольку под флагом фантастического стремления нашло себе место стремление реальное, в действительности принадлежащее содержанию эволюционного процесса.

VI

Подводя итоги, к какому же заключению должны мы прийти об отношениях христианства и политики?

В течение почти двух тысяч лет своего существования христианство не уклонялось от воздействия на общественную и политическую жизнь, а, напротив, было постоянно одним из могущественнейших факторов в создании человеческих обществ, государств и культуры. В эпоху господства христианства человечество развило до высочайшей степени свои силы, свои средства действия и свою общественность. Все это именно потому, что христианство указывает человечеству истинные основы для развития личности и обще-

ства и предостерегает против заблуждений и ошибок, влекущих личность и общество к разложению.

Никогда еще для нас не было так нужно такое воздействие, как в современной России, взбаламученной страстями, дошедшими до психопатологического состояния, и фантазиями, совершенно отрешившимися от сознания реальности. Несомненно, что в таком состоянии народа нам необходимо возможно большее усиление смелой христианской проповеди.

Христианская проповедь действует не только на разум, но и на одно из сильнейших чувств человека — чувство религиозное. Она может заставить слушать себя даже и человека, распаленного страстью. Не поддерживая никаких своекорыстных стремлений ни личностей, ни классов, не отрицая никаких разумных улучшений, требуя справедливости и человеколюбия и в то же время напоминая власти ее долг быть властью, указывая гражданам необходимость дисциплины, требуемой самой свободой их, христианская проповедь — это единственная, которая в столь смутные эпохи может становиться выше всяких партийных стремлений и при этом находит отзвук в душе людей всех партий...

«Не вмешивайте Церковь в политику», — говорят нам. Неправда. Нужно сказать: не смешивайте Церкви с партиями, но зато дайте нашей сбившейся с пути «политике» опору той высочайшей истины, которая лежит в христианском учении и которая уничтожает все иллюзии, фантазии, все односторонние увлечения людей политики.

Вот настоящая роль христианской проповеди в настоящее мятущееся время.

ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ И РЕЛИГИЯ

I

За все историческое существование человечества тесная связь между государством и национальной религией составляла факт, необходимость которого не подвергалась никакому сомнению. Даже в протестантизме, который в идее заключал требование свободы разума в отношении веры, принцип тесной связи между государством и религией был провозглашен едва ли не резче прежнего, хотя и с характером подчинения веры государству (Cujus regio — ejus religio)*.

Лишь прошлый, XIX век ввел в государственную практику идеи своего предшественника, XVIII века, о государстве «светском», чуждом какого-либо отношения к верованиям своих граждан.

Собственно говоря, этот новый принцип всегда плохо соблюдался на практике и выражался чаще в борьбе против религии. Но это составляет злоупотребление, которого обыкновенно не защищали принципиально сторонники «светского» государства...

Самый же принцип вообще получил чрезвычайное распространение. Это, можно сказать, самый «современный» принцип, почитаемый выше всякого оспаривания. И, однако, немного найдется новшеств государственного права, которые могли бы считаться столь необоснованными, столь чисто идеологическими, как принцип отстранения государства от религии народа.

Он не только ни на чем не основан, но повсюду обличается жизнью в политическом неразумии. Почти нигде не введенный в полной мере, еще не успевший дать всех своих плодов, он уже создал чрезвычайную шаткость в государственном творчестве XIX века и привел к тому, что закон и власть потеряли под собой прочную почву.

Мы не будем останавливаться на разборе слабых сторон «нового» государства, но следует напомнить, что все «новые» принципы дол-

* Чья область — того и вера *(лат.)*.

жно принимать к практике с крайней осторожностью, пока они не получили опытной проверки, которая в государственной жизни достаточно дается не годами, а только веками жизни. В государственных построениях голос опыта важнее самой соблазнительной гипотезы. А о значении религии для государства за правоту исторической практики говорит не только опыт, но и разум, если мы его выслушаем внимательно.

Отношения государств к религии не были в истории человечества безошибочны, как вообще все, что делают люди. Нужно знать эти ошибки и избегать их. Но величайшей из ошибок было бы усвоение государством религиозного безразличия.

Дело здесь не в личной религиозности правителя или законодателя. Законодатель может быть, например, лично в высшей степени миролюбив, но, размышляя о потребностях государства, не может не стараться сохранить в населении дух мужества. Точно так же — и в несравненно большей степени — законодательный разум не может не дорожить религиозным духом народа ввиду неразрывной связи религии с *нравственностью.*

Государственный порядок и энергическое преследование целей общественного блага достигаются хорошим устройством правительственного механизма, установлением разумного закона, рядом мер наблюдения, принуждения, кары, поощрения и т. д. Но как бы ни были разработаны законы и усовершенствованы правительственный механизм, суд и администрация, это еще не обеспечивает достижения благих целей государства, если граждане не стремятся по собственному побуждению жить согласно справедливости и своему *нравственному долгу.*

Живое, самостоятельное чувство нравственного долга в душах граждан есть основа общественного блага: когда имеется это чувство, то и самые недосмотры закона и власти не становятся особенно роковыми, ибо граждане не торопятся воспользоваться возможностью злоупотребления и своими самостоятельными нравственными поступками значительно исправляют зло, допущенное несовершенством закона или правительственного механизма. Наоборот, при отсутствии самостоятельного стремления граждан действовать согласно правде для государства немыслимо за всеми уследить, да и усматривать некому, ибо сами агенты государства, выходя из общества, имеют всегда тот же характер и ту же степень нравственности, какая существует в народе.

Живое *нравственное чувство* составляет, таким образом, основу для успеха действий государства. Но государство само по себе не имеет способов *порождать* это необходимое ему чувство. Госу-

дарство может принимать меры к тому, чтобы нравственное чувство не подрывалось распространением безнравственных учений или деморализующим зрелищем торжествующего порока и т. п. Твердым настоянием на исполнении предписанных норм жизни и систематическим каранием преступления государство может «дрессировать» граждан, ввести у них соблюдение правды в привычку. Но все это имеет полезное значение лишь в том случае, если нравственное чувство чем-либо «порождается» в душах, то есть когда имеется уже «материал», которым могут оперировать механические меры.

Откуда же взять этот необходимый материал? Чем «порождается» нравственное чувство?

Источник его некоторые усматривают в социальной жизни.

Но это столь же поверхностный взгляд, как объяснение «произвольным зарождением» появления организмов в капле воды. Внешняя среда и ее содержание оказывают несомненное влияние на развитие микроорганизмов, но не порождают их зародышей. Так и психический зародыш нравственности не порождается обществом в личности. Нравственное чувство лишь находит себе в обществе известное помещение, но само по себе, по природе своей, есть не общественное, а *религиозное*.

II

Множество практических ошибок современной жизни зависит от утраты понимания *религиозного характера этики*.

Этика неотделима от религии.

Нравственное чувство человека есть потребность гармонии ощущений и действий своих с «высшей» силой мировой жизни, с самой сущностью их. Человек желает быть в единении с этою высшей силой, помимо всяких расчетов о выгоде или невыгоде. Он находит из всего, что ему может дать жизнь, наивысшую отраду в сознании своего единения с самой основой мировых сил.

Это чувство в нас природно. Можно наблюдать его проявление даже при материалистическом мировоззрении.

Так происходит, например, «религия труда» Эмиля Золя, которую он противопоставил «неделанью» Толстого и в которой непрерывная деятельность человека должна точно гармонировать с вечным творчеством Природы. Сознание этой гармонии утешало Золя, хотя он ничуть не думал, чтобы Природа видела его старания и делала какое-нибудь различие между трудолюбивым и лентяем.

Эта потребность своей гармонии с «высшей мировой силой» совершенно бескорыстна у человека. Она вытекает из его природы.

С точки зрения неверующего ее ничем нельзя объяснить и приходится определить как некоторое основное психологическое свойство, подобное физической силе тяготения. С точки же зрения верующих, в этой психической черте проявляется тот факт, что наш дух, Богом в нас вложенный, чувствует свое родство с Наивысшей Силой, тянется к Ней, ищет единства с Ней и не способен почувствовать себя удовлетворенным жизнью иначе как достигая действительного или хоть кажущегося объединения своего внутреннего мира с Наивысшей Силой, какую только он сумел отыскать в мире внешнем.

Свое представление о том, в чем состоит главная, высшая мировая сила, и свое стремление быть с ней в гармонии человек налагает на все области своего творчества, в том числе и на государственность.

Поэтому государству приходится заботливо беречь и поддерживать все то, в чем происходит самое *зарождение* нравственного чувства.

В огромном большинстве случаев (это общий факт истории) люди сами прямо связывают источник своего нравственного чувства с Божеством. Они видят именно в Боге ту высшую силу, гармония с которой составляет их нравственность. Нравственность истекает из религии, религия истолковывает и утверждает нравственность.

При этом, как известно, общий исторический факт состоит в том, что люди соединяются в особые общества для совместной жизни своими религиозно-нравственными задачами. Эти религиозные организации переплетаются с социальными и политическими, но вполне с ними не сливаются даже в наиболее теократических государствах.

В христианском мире коллективная религиозная жизнь совершается в Церкви...

Таким- то образом потребность охранить и развить общественную нравственность естественно приводит государство к связи с Церковью. Стараясь помочь Церкви возможно успешнее морализировать общество, государство имеет в виду воспользоваться в своем деле тем нравственным капиталом, который она вырабатывает в людях. Понятно, как важна становится задача правильно поставить этот «союз» гражданского и духовного общества, так чтобы они помогали взаимно и ни в чем друг другу не мешали.

Эту задачу никак нельзя решить простым взаимным отчуждением, отделением Церкви от государства.

Наука, например, составляет также область *свободы*, как и вера. Ни науку, ни веру государство не может направлять. Однако мы

видим, как велики заботы государства об *учреждениях*, где зреет наука, — университетах, академиях, библиотеках, музеях и т. д. То же самое, при логичности государственной мысли, естественно видеть и в отношении Церкви.

Отсюда в истории христианского мира вопрос о государственно-церковных отношениях играл такую огромную роль и различные его решения отзывались такими важными последствиями. В настоящую эпоху установка правильности в этих отношениях, может быть, еще важнее, чем прежде. Но внимание к ней, к сожалению, весьма ослабело вследствие того, что теперь против «религиозной» системы морали выступила идея и система «автономной нравственности».

III

Религиозная нравственность, признавая моральное чувство основным, врожденным, не признает его, однако, «самобытным», «автономным». Источник этого чувства она видит в Боге, почему и верное или ложное направление морали ставит в зависимость от соответствия ее с идеалом, указанным Богом.

Автономная мораль, напротив, основана на предположении, что врожденное нравственное чувство само по себе руководит человеком. Мы не знаем, откуда идет это чувство, этот, как выражаются, «альтруизм», но оно руководит нашими нравственными поступками, как сила тяготения — движением небесных светил. Религиозное начало как импульс с этой точки зрения не нужно. Для уяснения же того, что должно и чего не должно делать, требуется просвещение, знание потребностей человека и общества, понимание солидарности человеческих интересов и т. д.

С этой точки зрения дело государства для развития нравственности сводится к развитию школы и умножению прочих способов развития просвещения, пожалуй, с преподаванием «курсов морали».

Тенденция заменить Церковь школой теперь очень сильна, и практически государство и закон современных стран сделали уже очень много для торжества идеи автономной морали в подрыв религиозной. Этого нельзя не признать огромной ошибкой. Она была совершена из очень почтенного стремления поставить государственное строение в связь с наукой. Но дело в том, что наука именно в этой области вопросов не знает ничего достаточно точного и представляет лишь ряд недоказанных гипотез. Из-за столь нетвердых теорий государство никак не должно бы отбрасывать данных своего

тысячелетнего опыта, побуждающего его стоять на почве религиозной морали.

Оставляя в стороне вопрос о научной слабости идеи автономной морали, во всяком случае должно сказать, что с социальной и политической точек зрения она совершенно непригодна для устроения общества; напротив, она грозит самому его существованию.

На это с точки зрения государственной имеется ряд серьезнейших соображений.

Прежде всего, с точки зрения общественной удобна лишь мораль, единообразная для всех людей. Мораль подобна закону: кроме своего содержания она в человеке важна для всех окружающих тем, что они могут заранее приблизительно знать, как поступит данный человек, чем ответит он на поступки окружающих. Если есть много законов, противоречащих один другому, то это хуже, чем полное отсутствие закона. Различие правил нравственности порождало бы еще большую путаницу отношений. Никто не мог бы знать, как поступит его ближний, и в конце концов можно совсем растеряться: помогать ли ближнему или прятаться от людей подальше, пока цел? Между тем «автономная» мораль ведет именно к бесконечному многообразию нравственных правил, к исчезновению какой бы то ни было общепринятой линии поведения.

Сверх того, право личности имеет «автономную» мораль, уничтожает возможность нравственной общественной дисциплины. Какую бы гнусность ни совершил человек, он всегда имеет возможность заявить, что по «его морали» такой поступок дозволителен или даже очень возвышен. Мы это уже видим у анархистов. Общество не имеет мерки для обличения лжи такого заявления. Оно может убить такого человека, но не может его нравственно судить и осудить. А это «нравственное» осуждение есть могущественнейшее орудие общества для воспитания личности начиная с детского возраста и в течение почти всей жизни человека.

Автономность морали, наконец, подрывает и силу закона. Правила закона, для того чтобы быть убедительными, должны сообразоваться с правилами нравственности. Иначе закон становится в глазах общества актом произвола или фантазии. Его исполнение будет поддерживаться только силой, то есть, значит, в большинстве случаев закон совсем не будет исполняться. Для того чтобы быть сильным, закон должен совпадать с голосом морали. Но с какой же «официальной» моралью сообразовать его, если автономность морали будет порождать в обществе самые различные системы кружковой и даже единоличной морали?

В общей сложности автономность морали приводит, таким обра-

зом, к нравственному хаосу, при котором невозможны ни закон, ни обычай, ни общественное мнение, то есть вообще никакая социальная или политическая дисциплина. Общество и государство должны были бы при этом или уничтожиться, или держаться чистым деспотизмом, лишенным всякого нравственного руководства и контроля.

Но эти соображения еще не исчерпывают вопроса. Должно еще обратить внимание на то, какой общий нравственный тип вырабатывает автономная мораль в личностях при всем разнообразии частных правил поведения, являющихся у них, так сказать, по фантазии каждого.

Оставляя даже в стороне прямую развращенность, разнуздывающиеся инстинкты хищничества и тому подобные явления, которые развиваются под все допускающим покровом автономности, и беря во внимание только натуры избранные, одаренные действительно тонким нравственным чувством, мы все-таки получаем в них крайне вредный, бесплодно-революционный тип, элемент, вечно стремящийся к разрушению общественно-политических форм, но не удовлетворимый никакими новыми построениями. Фактическую картину этого мы уже более ста лет наблюдаем в культурном мире.

В течение почти уже полутора веков порядок политической и социальной жизни наших культурных стран постоянно возмущается в глубочайших основах, идет беспрерывная ломка всего вчера воздвигнутого и лихорадочно-спешно строится новое для того, чтобы завтра подвергнуться такой же радикальной ломке. Никогда еще человеческая история не знала такого ненормального стремления к перестройке каждым поколением всего построенного предыдущим поколением. Для всякого сколько-нибудь хладнокровного наблюдателя ясно, что этот характер «творчества» совершенно бесплодно истощает общественные силы.

Совершенно естественно, что в человеческом обществе всегда время от времени оказываются нужными различные поправки и изменения сообразно вновь являющимся обстоятельствам. Но не менее ясно, что при всех этих поправках, хотя бы они назывались громким именем «революция», ничего существенно нового не создается и даже не может быть создано. Процессы политические и социальные, подобно всем явлениям природы, совершаются на основании вполне незыблемых внутренних законов, которые действуют по-своему, невзирая ни на какие наши идеи. В бессознательном скоплении диких бушменов, не умеющих формулировать своей «конституции», или у прославленных юридическим умом римлян, или в современных конституционных монархиях, строй которых допол-

нен даже самыми новейшими созданиями рабочего законодательства, — везде и всегда действуют одни и те же социально-политические силы и законы. Их изменения не бывает, и в этом смысле «революции» не существует на свете. Но потому-то стремление к непременному изменению самых основ общества и есть стремление болезненное и прямо ненормальное. Если бы мы могли действительно изменять законы природы, то в стремлении к этому не было бы нелепости. Можно было бы рассуждать и спорить только о том, как это получше сделать. Но сочинять теории, возмущать весь мир, резаться между собою и ломать каждое поколение свой строй для того, чтобы изменить движение небесных светил или законы преломления лучей света, — это, конечно, было бы сценой из сумасшедшего дома.

Между тем от этой сцены очень недалеко ушли иные странички современной истории начиная от именуемой «великой» революции и кончая современными социалистическими планами «будущего строя».

IV

Причина этого исторического явления, которого двигателями были, однако, не сумасшедшие, а люди нередко высокоодаренные и высокого нравственного напряжения, — причина эта состоит в переносе «духовных» стремлений человека в область социально-политическую, которая вовсе не способна их вместить. Этот же перенос составляет неизбежное последствие «автономности» человеческой личности, «автономности морали».

На самом деле по природе своего духовного начала личность вовсе не автономна, ее нравственное начало не автономно. Духовный элемент человека есть отражение Божества, это дух Бога. Будучи свободен, дух наш именно не автономен, а, происходя от Бога, с Ним тесно связан и может жить нормально лишь в связи с Богом. Стремления духа отличаются абсолютностью и удовлетворимы только жизнью с Богом, Который есть единственное Абсолютное Существование. Но когда человек разрывает связь с Богом, то есть с Источником своей духовной жизни, то получает лжеощущение «автономности».

Нося в себе требования абсолютного, человек чувствует, что они внушаются ему не миром, не земной природой, где совсем нет ничего абсолютного и все явно относительно. Поэтому человеку, оставившему связь с Богом, кажется, будто бы эти абсолютные,

духовные стремления рождаются *в нем самом,* порождаются им самим. Посему он кажется самому себе как бы началом, источником духовных стремлений, которые ему дороже всего в мире. Он в этом отношении выше мира, независим от мира, «автономен»... если только нет Бога или если человек не чувствует с Ним связи.

Эта «автономная» личность со своими «автономными» нравственными стремлениями принуждена, однако, жить здесь, на земле, среди явлений природы, среди условий социально-политических. Мало того, что должна жить, она должна действовать.

Духовное начало есть элемент непременной деятельности. Это элемент творческий: такова его божественная природа. Дух есть жизнь, жизнь есть состояние активное. «Автономная» личность могла оторваться от Бога, но остается со своими свойствами духа. Где же ей действовать?

В природе, за отстранением жизни религиозной, есть лишь одна область, в которой имеются некоторые отражения духовности, — это жизнь социально-политическая.

Хотя она тесно связана с законами природы органической и даже неорганической и потому проникнута законами необходимости и относительности, тем не менее эта среда, созданная для земной жизни человека, дает некоторое место и для проявления духовных стремлений. Естественно, что эта среда «надорганической жизни», как выражаются некоторые ученые, и привлекает к себе жаждущую деятельности «автономную» личность.

Если к общественной жизни приходит личность, полная духовных стремлений, но свободная от лжеощущения своей воображаемой «автономности», то влияние такой личности на общественную и политическую жизнь в высшей степени благодетельно.

Это и есть праведники, спасающие города грешников, ими живет общество, ими поддерживается правда в коллективной жизни человечества.

Но воздействие «автономной» личности есть для общества истинное бедствие. Эта личность желает заставить мир относительного во что бы то ни стало дать удовлетворение ее абсолютным стремлениям. Покориться законам мира она не согласна. Она чувствует себя выше мира, чувствует себя независимой от него, она не видит ничего выше и сильнее самой себя. Поэтому ни при каких разочарованиях она психологически не способна примириться с мыслью, что природы не переделаешь. Такой человек не усовершенствует общество, потому что справедливо понимает, что оно и «усовершенствованное» все-таки очень плохо с точки зрения духовных идеалов. Поэтому он радикально все разрушает и строит заново. Но, увы,

после этого получается приблизительно то же самое, что было раньше. Тогда начинается выдумывание новой идеи, опять ломка, опять постройка и опять, понятно, с теми же результатами... Да еще и хуже, потому что теоретическое построение, на вид остроумное, все же не предвидит многого, что раньше было создано опытом. «Автоном» презирает опыт:

Будь он проклят, растлевающий
Пошлый опыт — ум глупцов!.. —

так восклицает он и утешает себя мыслью:

...если к правде святой
Мир дороги найти не сумеет —
Честь безумцу, который навеет
Человечеству сон золотой...

Но сон остается сном, а действительность становится все хуже от ломок, постоянно нарушающих порядок, потому что нарушениями норм лучше всего пользуются именно разные пройдохи, для которых сущий клад все эти революции, дающие изобретательному дельцу все новые, ранее неизведанные формы эксплуатации, не закрытые еще ни законом государства, ни опытом публики, как были закрыты прежние.

На все эти разрушения своих надежд «автономная» личность способна, однако, отвечать только новыми ломками и фантастическими построениями... И так без конца.

При этом еще, должно заметить, люди этого нравственного типа желают непременно дел «великих», «всеобъемлющих». Стремление к абсолютному делает для них скучной мелкую работу пересоздания или разрушения только вокруг себя. Этому типу нужно все общество, даже все человечество. Тем шире становятся последствия этой подтачивающей и разрушающей деятельности.

Удобны ли такие граждане с точки зрения разумного и благожелательного законодателя и устроителя государства? Выгодно ли воспитание общества в такой системе нравственности, которая даже из лучших натур создает общественную язву?

V

Нравственность действительная, прочная, с нравственным законом, не зависящим от произвола и имеющим характер всеобщности, дается только *религией*. Этой «религиозной нравственностью»

всегда и жило человечество; остатками, привычками ее живут эпохи, сознательно покидающие Бога.

В наш век сами люди «автономной» морали нередко должны бы были повторять слова г-жи Ролан: «Я оставила христианскую веру, но всю жизнь поступала так, как если б я была христианка». Но это значит жить прежним капиталом, и, благо, пока он есть... Однако если его только тратить, не накопляя, не возобновляя, то обществу не избежать нравственного банкротства.

А потому государственный человек, как бы ни был он лично скептичен, не может не считать для блага государства величайшей драгоценностью те религиозные учреждения, в которых люди выращивают и воспитывают свое религиозное чувство, дающее им крепкое нравственное чувство и правила поведения.

Обрисовав выше моральные последствия автономной нравственности, нам полезно в параллель вспомнить идеальный нравственный тип христианина.

Нравственность христианина зависит не от страха закона и даже не от общественного порицания. В основе христианин стремится к нравственному богоподобию, имея живой идеал во Христе, а способы и правила в достижении этого (хотя и недостижимого) идеала — в учении и руководстве своей Церкви. При таком стремлении христианин живет в общении с Богом, а это и есть его *духовная жизнь*.

Пусть неверующие улыбаются, если угодно, но христианин по опыту знает, что это жизнь вполне реальная, даже более реальная, чем все формы жизни материальной, животной. Христианин знает, что общение с Богом дает ему и силу, и счастье. Его задачи жизни не исчерпываются в земном существовании и здесь не осуществимы полностью. Мир для него лишь арена борьбы за свой нравственный тип и за приобщение к нему возможно большего числа других людей — это и есть христианское «спасение».

Жить должно по «правде», и везде вокруг себя должно поддерживать эту «правду». Но христианин очень хорошо знает, что достижение правды *здесь* возможно лишь очень относительно — по причине силы зла, греха во всех людях и в каждом из нас. Поэтому христианин вовсе не революционер.

Христианин знает, что общие формы жизни созданы Богом применительно к природе человека, а потому ломать законы социальной жизни он не станет. Улучшать же общественную жизнь христианин всегда готов — по своей обязанности и личной потребности поддерживать и умножать господство правды.

Поэтому-то христианин как гражданин отличается с государ-

ственной точки зрения наилучшими качествами. Он служит не за страх, а за совесть, служит «делу», а не лицам, ищет счастья и блага настоящих живых людей, а не отвлеченностей, как «человечество». Он, наконец, думает не о количественном величии работы, а о ее качественном совершенстве и потому не тянется непременно на верхи правления, к первым, громким ролям, а столь же удовлетворяется работой в своей семье, в своей общине, в кругу своих знакомых, в природе, корпорации и т. д.

С государственной точки зрения именно такой тип и нужен для здоровой жизни общества и государства. Он дает тот скромный, молчаливый подвиг, как бы не сознающий своего величия, которым еще и теперь мы любим хвалиться как «типично русским», хотя на самом деле этот тип уже почти исчезает у нас под разлагающим влиянием неверия. Но, разумеется, величайшей заботой правителя, достойного своего места, должно быть возможно большее сохранение и, если возможно, воскресение и развитие именно этого нравственного типа, который представляет надежнейшую преграду против общественной и политической деморализации.

Казалось бы, именно в наше время мысль государственного деятеля особенно должна обращаться к вопросу о средствах поддержать деятельность Церкви, развивающей в населении христианский дух. В действительности этого не замечается. Явление, по-видимому, странное. Но оно объясняется, я полагаю, не непониманием высокой ценности христианского типа личности с точки зрения общественной, а неверием в возможность поддержать существование этого типа.

Для государственного деятеля совершенно ясно, что *своими* средствами он этого сделать не может. Этот тип рождается только в Церкви, ею порождается и развивается. Между тем сила Церкви продолжать это в настоящее время подвергнута сомнению на основании того факта, что умы и совести людей стали почти повсюду как бы ускользать от нее. И вот является мысль: «Хорош *был* тип, и хорошо бы его иметь... да ведь это невозможно, это пережитый фазис развития, к нему не вернуться...»

В этом рассуждении кроется ошибка — как в определении факта, так и в умозаключении.

VI

Ошибка в определении факта состоит в неверном предположении, будто бы христианское мировоззрение и жизнь составляют

нечто «пережитое», уходящее из действительности в область прошлого. Христианское мировоззрение с основанной на нем жизнью составляет, как и прежде, достояние миллионов людей. Как теперь, так и прежде множество миллионов людей были и остаются ниже этого мировоззрения. Разница только в том, что прежде люди христианской выработки благодаря стараниям государственной политики *давали* тон жизни всей остальной массе мысли, а теперь — нет. Нынешнее отстранение их создано самой государственной политикой по отношению к Церкви.

Защита государства против притязаний церковной иерархии породила обратное явление — захват государством власти над Церковью, стремление подчинить Церковь государству. В настоящее время нет ни одного государства без этого греха. А между тем такая политика равносильна отрицанию Церкви, подрыву или уничтожению возможности ее влияния на народ.

Как только происходит *фактическое* подчинение Церкви соображениям государства, государство лишается возможности получать от Церкви именно то, в чем нуждается.

Конечно, Церковь и при этом существует, живет и действует, но сфера ее духовного влияния, сфера порождения ею «духовного» человека сужается. Являются широкие области, где ее действие значится только формально, а стало быть, и фиктивно. Между тем все, что живет в Церкви только фиктивно, способно лишь умножать неверие и порождать тот «автономизм» личности, который так страшен для человеческой общественности. Как только расширяется и становится заметной *фиктивная* область кажущейся, но не действительной религиозной жизни, тут уже Церковь не может давать тона нравственной общественной жизни. А с государственной точки зрения это, однако, и есть самое важное, ибо для государства важна не столько горсть «избранных», остающихся действительными христианами, сколько то, чтобы нравственный тип этих избранных был предметом подражания, образцом по возможности *для всех*.

Для современной государственности, подрываемой все возрастающей нравственной расшатанностью людей, теперь все более настоятельным становится вспомнить вопрос об установке правильного, искреннего отношения государства к Церкви. Задача для государства состоит в том, чтобы дать Церкви самостоятельность, возможность быть такой организацией, какой она должна быть по *своим* законам, и при этом остаться с нею в союзе.

САМОДЕРЖАВИЕ И НАРОДНОЕ ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВО

Я доказывал в брошюре «О недостатках конституции 1906 года» невозможность оставаться при введенном ею государственном строе. Но не менее очевидна невозможность и нежелательность восстановления того бюрократического строя, который привел Россию к таким страшным бедствиям.

Где же выход из этого положения? Противники монархического принципа видят выход в развитии чистого парламентаризма. Я так много писал о недостатках парламентарного строя, что не имею надобности теперь распространяться о его бессилии улучшить наше политическое положение. Действительный путь к этой последней цели составляет лишь перестройка наших государственных учреждений в чисто *монархическом* духе, одинаково чуждом и бюрократизму, и парламентаризму.

Этого наиболее разумного пути у нас не могут найти вследствие того ошибочного взгляда, по которому *Самодержавная царская власть* представляется несовместимой с *народным представительством*. От этого ошибочного взгляда нам должно прежде всего освободиться.

В действительности между Самодержавием и народным представительством не только нет идейной противоположности, но эти два начала суть взаимно дополняющие.

Народ может обладать в государстве *своим*, действительно ему принадлежащим представительством только в том случае, если его представители не стремятся сделаться над ним господствующей властью, а эту опасность предотвращает лишь вручение Верховной власти Царю. Со своей стороны, для своего правильного действия Самодержавие в числе других условий необходимо нуждается в присутствии народного при себе представительства.

Всякая Верховная власть (в том числе и Монарх) должна выражать дух народа и быть всесторонне осведомлена о его нуждах и желаниях. Достижение этого в числе других условий требует и народного представительства.

Тесное общение с народом совершенно необходимо для неограниченного Самодержца, но в числе способов общения народное представительство есть орудие очень важное. Наконец, и потребности чисто правительственные вынуждают желать народного представительства в государственных учреждениях, ибо сочетание общественного управления и контроля с управлением бюрократическим составляет единственное средство предотвратить порчу и вырождение даже самих бюрократических учреждений.

Об этом последнем обстоятельстве, то есть о необходимости *сочетанного управления,* я подробно говорю в третьем томе моего сочинения «Монархическая государственность». Посему, не останавливаясь на доказательствах этого, повторю лишь, что, с какой бы стороны мы ни посмотрели, нет никаких причин избегать народного представительства в Самодержавной монархии — наоборот, все заставляет желать его присутствия.

Мнение, будто бы народное представительство неизбежно ведет к полному упразднению Царского Самодержавия, основано на том, что народное представительство понимается исключительно в смысле выражения Верховной власти народа. Разумеется, вводимое в этом смысле, оно исключает царскую власть, ибо двух Верховных властей одновременно не может быть в государстве.

Но идея народного представительства не состоит всегда и непременно в выражении Верховной власти народа, а лишь в том, чтобы народ чрез представителей своих *присутствовал* в государственном управлении. *Цели* же этого присутствия могут быть весьма многоразличны, и в том числе могут вполне совпадать с теми целями, для которых народ признает Верховной властью не свое представительство, а Самодержавного Монарха.

Итак, при известных целях представительства оно не только совместимо с Царским Самодержавием, но и дополняет его. Для большей наглядности этого я вместо отвлеченных рассуждений попытаюсь набросать общую схему государственных учреждений, в которой Царское Самодержавие было бы совместимо с народным представительством. Но имея в виду именно Россию, я в эту схему должен привнести еще один элемент — именно сохранение *государственной гегемонии русского народа* в Империи.

Общая задача построения государства при этом представляет три главные части:

1) построение *Верховной власти;*

2) построение *обязанностей и прав граждан*;

3) построение *государственных учреждений* с правильным определением в них действия Верховной власти и участия граждан.

Решается задача приблизительно таким образом.

1. Верховная власть, самодержавная и неограниченная, принадлежит Царю, который ее осуществляет двумя способами:

а) *в обычном порядке управления* посредством государственных учреждений — законодательных, исполнительных, судебных, контрольных и народно-совещательных (каковые, по существу, суть органы царско-народного общения). Порядок подчинения этих учреждений Верховной власти определяется, конечно, уставами или уложениями их и должен быть определен разумно и практично;

б) в чрезвычайных же случаях Царь действует непосредственно, *в порядке верховного управления*, узаконивая самолично и указывая непосредственно все, что потребуется для блага или спасения страны, разумом и совестью Верховной власти.

2. Обязанности и права граждан и подданных должны определяться при той исходной точке зрения, что у граждан, как и у самой Верховной власти, *права даются человеку для исполнения обязанностей*. Это есть типично монархическая точка зрения.

Соответственно этому:

а) все русские, будучи обязаны непрерывно способствовать созиданию и поддержанию государства, духом и трудами русского народа созданного, помогая в этом своей службой Верховной власти, — суть граждане Российской империи, в силу чего облекаются не только личными, но и политическими правами;

б) те же народности Империи, которые по характеру своему и историческим традициям не способны поддерживать чуждую им национальную русскую государственность, суть только *подданные* и получают только *личные права,* необходимые для исполнения обязанностей честной и добропорядочной жизни всякого человеческого существа. Политических же прав государство им не дает;

в) отдельные лица из этих народностей могут получать права граждан Империи, а вместе с этим и политические права, лишь за особые заслуги, в которых докажут сердечную любовь к России, понимание основ русской государственности и способность участвовать в укреплении и усовершенствовании ее;

г) политические права, в принципе равные и одинаковые, в практическом осуществлении сообразуются с пригодностью гражданина к исполнению возлагаемых на него законом обязанностей. Поэтому различного рода политические права даруются под условием того или иного ценза — образовательного, нравственного, сословного или имущественного, каковой ценз устанавливается для различного рода обязанностей в соответственных для того формах.

3. Государственные учреждения строятся по обычному типу, ука-

занному наукой и практикой, то есть с разделением по специальностям на функции законодательную, исполнительную и судебную, которые взаимно независимы, вооружены должным авторитетом и законченны в смысле апелляционных инстанций. Но все они одинаково подчинены Верховной власти, и граждане сохраняют безграничное право апелляции к ней. Для этого при Государе Императоре должен быть, конечно, какой-либо особый личный или Царский совет. Но сверх указанных учреждений должно быть особое учреждение народного представительства (или царско-народного совещания).

Граждане Империи имеют тот или иной доступ во все отрасли государственных учреждений. В исполнительной власти народ принимает участие в тех случаях, когда закон вверяет исполнительные функции общественным или сословным управлениям. К судебному делу граждане привлекаются в качестве присяжных и по выборным судам. Но наибольшее значение политические права граждан получают в функциях законодательных, контрольных и народно-представительных.

Оставляя в стороне общую организацию правительственных учреждений — государственных, общественных и сословных (которых построение легко себе представить), я обращаю внимание на обрисовку наиболее трудных учреждений, то есть законодательных и народно-представительных.

4. Этот ряд учреждений, мне кажется, может быть построен в следующем порядке.

Законодательное учреждение должно быть в государстве одно, подобно тому как есть только одно высшее исполнительное и высшее судебное. Этим учреждением является нечто вроде нынешнего Государственного совета, или, как было бы приличнее назвать его, *Законодательный совет.* Он состоит из лиц, Высочайшим повелением назначенных из среды опытнейших служебных деятелей или частных лиц, к сему Государем призванных, а также из *выборных народных представителей*. Но последние избираются по высокому образовательному или общественно-служебному цензу, так как они должны быть *пригодны* к столь трудному делу, как законодательство. Мне кажется, лучше всего было бы иметь в Законодательном совете выборных от организованных общественных учреждений, как земства, городские, сословные и профессиональные организации (торгово-промышленные, рабочие и т. п.). В качестве экспертов с совещательным голосом по предмету дел, их касающихся, в Законодательный совет могли бы быть вызываемы и представители тех народностей, которые не получат прав граждан Империи. Все вы-

борные лица должны допускаться в Законодательный совет не иначе как по Высочайшему утверждению и обязаны всей ответственностью государственной службы.

Законодательный совет имеет право законодательной инициативы и запросов исполнительной власти.

Обязанности его составляет рассмотрение законопроектов, представляемых ему по Высочайшему повелению или возникших в самом Законодательном совете, в министерствах и в учреждениях народного представительства. По должном рассмотрении и окончательном составлении законопроекты представляются на Высочайшее воззрение, и дальнейшее их движение зависит от Верховной власти.

Таким образом, единственным законодателем является носитель Верховной власти. Законодательное учреждение имеется в государстве одно, первообразное же начертание законопроектов исходит из нескольких учреждений, как чисто правительственных, так и народно-представительных.

5. Народно-представительные учреждения, по существу, суть органы царско-народного совещания*.

Нынешняя Государственная Дума должна бы быть в этом смысле подвергнута коренному преобразованию. Она не должна быть органом специально законодательным, а иметь всю широту компетенции народного представительства по обычным делам государственного управления.

Нынешняя Государственная Дума, которую приличнее бы назвать *Народной Думой,* должна состоять исключительно из выборного народного представительства, охватывающего все группы и разряды народа, имеющего права граждан Империи.

Задачи Народной Думы состоят в рассмотрении всего, о чем Государь Император пожелает посоветоваться с народом, и представлении Верховной власти всего, что поручит народ. Ко времени созыва Народной Думы должен быть готов для представления ей общий отчет о положении государственных дел, а также все законопроекты, которые Государь Император сочтет желательным представить на народное совещание. Народная Дума, в свою очередь, может составлять законопроекты, которые в таком случае поступают в Законодательный совет. Народные представители имеют право запросов министерству и могут контролировать действия властей не

---

* Для упрощения своей схемы я принял в чтении 18 октября лишь *один* орган народного представительства. Но их должно быть, по самым задачам их, *два*. В настоящее печатное изложение своей схемы государственного устройства я и ввожу *два* народно-представительных учреждения: а) *Народную Думу* и б) *Земский Собор*.

только с точки зрения закономерности, но и с точки зрения целесообразности, удачливости, народного блага и т. д. Народная Дума может представлять Государю Императору всевозможные жалобы на какие бы то ни было власти и выражать какие бы то ни было пожелания о назначении или смене властей. Вообще, народное представительство, не имея никаких решающих прав, может, я полагаю, представлять Верховной власти безгранично все, что только народ имеет высказать своему Царю.

Народные представители должны являться непременно от совершенно определенных групп населения, получать от них наказы и находиться в течение заседаний в непрерывных сношениях с избирателями. Избиратели, будучи недовольны своим представителем, могут отзывать его и присылать на место его нового. В случае присылки явно непригодных людей (совершенно глупых, безобразников и т. п.) таковые не только могут быть Высочайшим повелением исключаемы из состава Думы, но избиратели получают выговор и подвергаются штрафу за нарушение обязанностей. Ибо основным цензом для членов Народной Думы должна быть разумность и добропорядочность.

Суждения депутатов должны быть совершенно свободны, и они не подлежат за них никакой ответственности, за исключением тех случаев, когда в своих речах и делах совершают преступления, предусмотренные гражданским или уголовным законом. Признаки, по коим определяется преступность речей или поступков депутатов, должны быть подробно указаны в положении или уставе Думы, привлечение же к ответственности совершается исключительно судебным порядком.

Засим я должен коснуться пункта, очень противоречащего ходячим, установившимся мнениям. Я полагаю, что ежегодные созывы народного представительства совершенно излишни и вредны и что достаточно было бы Народной Думе собираться, например, в три года раз, на сессию в три-четыре месяца, которая при надобности, конечно, может быть продолжена.

Для этого имеются очень важные основания. Во-первых, в Народной Думе желательно и единственно полезно иметь действительных *народных представителей*, то есть людей, принадлежащих к тем самым разрядам населения, коих мнения и пожелания они должны представлять. Желательно, чтобы в Думу являлись лучшие, разумнейшие и влиятельные лица этих групп и разрядов. Но такие лица не захотят пойти в Думу на продолжительный срок, при котором они принуждены забросить все свои дела и предприятия. При ежегодных сессиях население будет непременно посылать таких людей, которые пожелают свою карьеру построить на профессиональном политиканстве и которые уже по этому одному совсем не суть

в душе представители населения. Практически же они по избрании более примкнут к партиям, помогшим их избранию, чем к своим избирателям, и, таким образом, народ в действительности не будет иметь в государстве своих истинных и добросовестных представителей. Со своей стороны, государство будет иметь перед собой только подделку народных мнений и желаний, а в действительности — таких людей, которые будут мечтать лишь о закреплении удобств своей политиканской карьеры, для чего стремиться к созиданию парламентаризма. Народного представительства не будет, а будет лишь заложено подчинение народа политикам.

Во-вторых, народному представительству нечем и заниматься серьезно при постоянных, ежегодных заседаниях. Рассмотрение всех мелочей законодательства не только не по силам народному представительству, но совершенно излишне. Большинство этих мелочей таково, что и Законодательный совет рассматривает их только для «порядка», а в действительности выработка этих мелочей совершается в канцеляриях. Народному представительству важно не тратить время и силы на таких фиктивных занятиях, а сосредоточиться на том, где оно может быть действительно полезно для государства и народа, то есть на серьезных вопросах. Серьезные же вопросы, задевающие интересы групп населения, назревают медленно. Действие принятых законов обнаруживается для населения не сразу, а по некотором опыте применения. Соответственно с этим и в населении какие-нибудь проекты новых законов назревают постепенно. За три года и у Верховной власти, и у самого народа, конечно, накопится ряд таких дел и вопросов, при решении которых нужно присутствие народного мнения. Но постоянные заседания, из года в год, будут наполнены совершенно пустым времяпрепровождением. Деловая, разумная часть населения ни в каком случае не пойдет в депутаты на такую бесплодную трату времени, и, следовательно, как народ, так и государство лишатся услуг тех лиц, которых содействие составляет всю ценность народного представительства.

Итак, кто желает иметь в государстве действительно *народное представительство* хорошего качества, тот должен отрешиться от суеверия постоянных, ежегодных сессий — суеверия, внушенного своекорыстными интересами политиканов в практике европейского представительства новейших времен.

Построенная на указанных основаниях, Народная Дума является в числе обычных органов государственного управления. Но этого, мне кажется, недостаточно для народного представительства.

В особых, чрезвычайных случаях, в которых, быть может, заинтересовано самое существование государства или требуются решения, в высшей степени ответственные перед судьбами нации (например, уступка территории), должен быть созываем, по желанию

Государя Императора и по представлениям высших государственных учреждений, *Земский Собор.*

Земский Собор есть соединение всех государственно-национальных сил, а потому его состав мог бы быть таков: Законодательный совет, высшая исполнительная власть (министерства), высшая церковная власть, та высшая судебная власть, какая будет признана «хранилищем законов» (как ныне Сенат), высшие воинские чины, наличная Народная Дума и специально вызванные Государем или самим Земским Собором особые представители сословий и частные лица, известные особыми заслугами перед Отечеством на поприще трудов общественных, научных, промышленных и т. п.

Это единение государственно-национальных сил — Земский Собор — есть высший, чрезвычайный орган царско-народного совещания.

6. В заключение должно коснуться участия в представительстве со стороны подданных, не имеющих прав имперского гражданства.

Те категории подданных, которые не имеют права граждан Империи, ни в каком общерусском представительстве не участвуют. Но они могут выбирать представителей *своих* интересов в Народную Думу и Земский Собор для осведомления народных представителей о своих нуждах и желаниях при обсуждении вопросов, касающихся их доверителей. В голосованиях они не участвуют, как не присутствуют и при обсуждении других предметов занятий народных представителей.

Таково построение государственных учреждений, которое, по мнению моему, поставило бы нашу государственность на правильную и прочную почву.

К этому должно лишь добавить, что та же идея должна быть прилагаема к построению низших управительных органов. Необходимо сочетание управлений общественных с чисто бюрократическими, а для этого во внутренней политике требуется непрерывно преследовать цель организации социальных сил народа, его органических групп, сословий, в которых совершается вся реальная жизнь и труд нации.

Указанная схема государственных учреждений представляется мне как нормальная, как цель. С этой точки зрения приходится оценивать и всякие частные исправления учреждений 1906 года. Всякая поправка, ведущая к совмещению Царского Самодержавия и народного представительства, полезна и желательна. Всякая поправка, ведущая к восстановлению бюрократизма или к развитию парламентаризма, вредна, потому что ведет одновременно к подрыву Монархии и народного представительства, к подчинению государства и народа господству политиканской узурпации.

О НЕДОСТАТКАХ КОНСТИТУЦИИ 1906 ГОДА

Предисловие

Настоящая брошюра представляет собой содержание сообщений, сделанных мною 4 июня 1907 года в санкт-петербургском «Клубе умеренных и правых» и затем 15 июля — в московском «Монархическом собрании».

Между двумя этими чтениями была незначительная разница лишь в том отношении, что в «Клубе умеренных и правых» я подробнее раскрывал юридические несообразности законов 1906 года, а в московском «Монархическом собрании» подробнее остановился на национальной дезорганизации, ими производимой. К сожалению, на обоих чтениях недостаток времени принудил меня лишь слегка упомянуть о чисто кодификационных недостатках этого законодательства, которые так велики, что уже сами по себе требовали бы серьезного пересмотра нынешнего Первого тома Свода Законов.

На коренную основу слабости этой конституции, то есть на непонимание значения Верховной власти в государстве, я уже раньше обращал внимание России и правительства путем печати ряда статей в «Колоколе», «Московских ведомостях», в «Московском голосе», «Свете» и особенно подробно говорил относительно этого в «Новом времени». К сожалению, у нас не только в общественных, но и в правящих сферах недостаточно ясно сознание внутренних законов государственности. В настоящем чтении я задался целью систематическим анализом нашей конституции показать, как нарушение этих природных законов, заложенное в государственный строй, роковым образом, шаг за шагом, приводит к анархии и в практической жизни страны.

31 июля 1907 г.

I

Глубокие недостатки Законов Основных и о высших государственных учреждениях, которыми 23 апреля 1906 года была создана так называемая нынешняя конституция, были очевидны с самого начала для всякого знакомого с государственной наукой. Для указания их не было надобности даже в опытной проверке. Но эта горькая опытная проверка все же выпала на долю России, и годовое существование конституции 1906 года было годовым приведением страны в анархическое состояние...

Законы эти оказались столь невозможными, неосуществимыми, что в настоящее время, после Манифеста 3 июня сего года, мы, в сущности, уже и сами не знаем, что у нас закон и что не закон.

Такое состояние, однако, не может продержаться сколько-нибудь долгое время. Своеобразное творение 1906 года так или иначе неизбежно рухнет. Но именно ввиду этого нам теперь необходимо как можно внимательнее вникнуть во все его ошибки и грехи, чтобы устранить его не путем каких-либо катастроф, а путем сознательной мирной перестройки.

Если нужно назвать основную причину недостатков конституции 1906 года, то она, конечно, состоит в безграничном произволе ее создателей, в их убеждении, будто бы жизнью народа и государства можно распоряжаться как вздумается, совершенно не сообразуясь с самостоятельными законами жизни нации. Такое убеждение, конечно, может являться лишь при очень малом знакомстве с государственной наукой, что и проявилось в частностях построения этой конституции. Остальное довершила невероятная поспешность работы, требовавшей глубокой обдуманности. И, конечно, в этом отношении большой промах (если только это не было преднамеренностью) составило то обстоятельство, что кодификация новых законов не была проведена законным порядком через бывший Государственный совет...

Не вхожу, впрочем, в историю этого законодательства и отмечу только одну черту, для него роковую. В нем сказались очевидное стремление к ограничению Царской власти, а вместе с тем невозможность сделать это явно и открыто, заменив уничтоженную Царскую власть какой-либо другой, равносильной для потребностей государства.

Это обстоятельство было причиной того, что, подрывая Царскую власть, но не созидая ничего равносильного, конституция подрывала самые основы государственности. Созидатели ее, по-видимому, плохо сознавали это последствие своих трудов. Точно так

же они совершенно не сознавали значения национальности для государства.

Между тем государство есть не что иное, как организованная нация. Посему законы, определяющие государственное устройство, имеют задачей и обязанностью соответствовать двум рядам условий, существующих вне воли законодателя, которым он, хочет или не хочет, должен подчиниться: 1) общим законам государственности, определяемым самой ее природой; 2) специальным условиям жизни нации, которые также не зависят от произвола законодателя.

Но конституция 1906 года ни тех ни других условий не знает и знать не хочет, а поэтому потрясает основы как государственной, так и национальной жизни. С первых своих основ до последних выводов она явилась поэтому орудием не созидания, а разрушения.

Рассмотрим последовательно все ступени ее дезорганизующего действия.

II

Прежде всего, вводимые в 1906 году изменения по существу составляли *попытку государственного переворота*. Эту конституцию нельзя рассматривать ни как реформу, ни как революцию. Ее основная тенденция — не улучшение Монархии, а замена одной Верховной власти другою. Такая перемена составляет собственно революцию. Действительно, у нас дотоле Верховную власть государства составлял Монарх. Это строй давний, исторический, установленный даже учредительным Земским собором 1613 года.

Соответственно с этим, по старым Основным Законам, Император был и именовался Верховной властью, Самодержавной и Неограниченной. Конституция 1906 года вычеркнула слово «неограниченный» и ограничение власти Императора провела последовательно во всем своем построении. Статья 7-я новых законов прямо ограничивает законодательную власть Императора.

Все содержание главы 1-й новых Основных Законов (именуемой словно в насмешку или по недоразумению «О существе Верховной Самодержавной власти») есть не что иное, как установление довольно узких пределов власти Императора. То, что он имеет право делать, по пунктам перечисляется, и ничего другого он, по закону, не имеет права предпринимать. Содержание же прав, отведенных Императору, таково, что он уже вовсе не составляет Верховной власти, а лишь некоторую частичку ее, с 1/3 частью законодательных прав, с довольно сильными, хотя все-таки ограни-

ченными исполнительными* правами и с совершенно фиктивными судебными.

Кому законы 1906 года отдают полноту Верховной власти? Это для оценки дела безразлично. Соображая совокупность разных частей законов, можно сказать, что составители их рассчитывали вручить ее некоторому сложному субъекту и в этом не успели. Но, во всяком случае, Верховная власть по ее существу у Императора отнята и вручена кому-то другому. Такая замена Верховной власти другой и есть то, что называется революцией. Но делу конституции 1906 года нельзя дать даже этого наименования, так как революция все же санкционируется какой-нибудь высшей волей, имеющей учредительные права. Изменение же Верховной власти, предпринятое этою «конституцией», не имело никаких учредительных полномочий ни от народа, ни от Царя (бывшего в тот момент законной Верховной властью). По такой полной самовольности попытка изменения Верховной власти имеет характер не революции, а государственного переворота.

III

Что задуманная и отчасти исполненная перемена Верховной власти совершена помимо требования народной воли — это не нуждается в обширных и сложных доказательствах. Хотя конституция вырабатывалась и появилась под давлением заговоров, политических убийств и вооруженных восстаний, но все это не может, понятно, считаться проявлением народной воли именно на созидание того, что она совершила. Со стороны народа не было никаких ясных требований, внушительных петиций и т. д. в пользу изменения Верховной власти. Выработка конституции не была совершена каким-нибудь Земским собором, а произведена в тишине канцелярий и даже втайне. Она затем не была повергнута на решение каких-либо Земских соборов, не отдана на всенародное голосование. Словом, ни в какой законно-учредительной форме эта перемена не была ни требуема, ни подтверждена народной волей, и никакой санкции со стороны нации она не получила.

Мало того, она не может даже сказать, чтобы получила рево-

* Между прочим, по статье 24-й новых законов, даже в порядке Верховного управления указы и повеления, издаваемые Государем, должны быть «скреплены» председателем Совета министров или хоть министрами и главноуправляющими... Что же будет, если г-да министры не пожелают «скрепить» этого акта «Верховного управления»?

люционную санкцию. Революционеры, составлявшие заговоры, бросавшие бомбы, убивавшие правительственных лиц и дравшиеся на баррикадах, требовали совершенно не того, что дала «конституция».

Они на все лады, устно, в прокламациях и т. д., требовали уничтожения Самодержавия и созыва Учредительного собрания. Но конституция не дала Учредительного собрания и сохранила в законе слово «Самодержавие»... Революционеры, впрочем, и сами немедленно заявили, что конституции 1906 года не принимают.

Но, не имея никакой опоры в народной воле, попытка перемены субъекта Верховной власти точно так же совершена *без уполномочия воли Монарха*.

Это обстоятельство так важно и его старались так затуманить, что на выяснении его необходимо остановиться особенно подробно.

IV

Воли Монарха на замену его Верховной власти какой-либо иною кодификаторы 1906 года, во-первых, не имели права даже предположить; во-вторых, мы не можем ничего подобного усмотреть и в содержании Высочайших манифестов, данных как руководство правительству для совершения реформы государственного строя.

Воли Государя Императора на изменение Верховной власти не могло быть по самому характеру полномочий Носителя Верховной власти, врученной Дому Романовых Земским собором 1613 года. Это давно выражено знаменитым историком Карамзиным Императору Александру I.

«Если бы, — сказал он, — Александр, вдохновленный великодушной ненавистью к злоупотреблениям Самодержавия, взял перо для предписания себе иных законов, кроме Божиих и совести, — то истинный гражданин державы Российской дерзнул бы остановить его руку и сказать: *Государь, ты преступаешь границы своей власти.* Наученная долговременными бедствиями, Россия пред святым алтарем вручила Самодержавие твоему предку и требовала, да управляет ею верховно, нераздельно. Сей завет есть основание твоей власти: *иной не имеешь.* Можешь все, но *не можешь законно (то есть юридически) ее ограничить*».

Действительно, Верховная (а потому и неограниченная) власть Императора Всероссийского не есть его частная собственность, а политическая обязанность, освященная Божественным призванием.

Еще при объявлении его совершеннолетия он дает присягу со-

блюдать законы о престолонаследии и фамильного учреждения, в коих (статьи 178-я прежних и 222-я новых Основных Законов) Император определяется как «Неограниченный Самодержец». Это обязательство повторяется и при вступлении на Престол. При святом короновании Император принимает корону и прочие регалии после речи митрополита, говорящего от имени народа и объясняющего их значение как символов Царской Верховной власти; следовательно, самым фактом принятия регалий коронующийся выражает свое обязательство пребыть именно тою Властью, которая ему вручается — во имя воли Божией — как *служение*.

При таких торжественных фамильных и личных обязательствах Императора ни один член правительства, облеченный обязанностью кодификации, не имел права предположить, будто бы воля Императора состояла в изменении носимой им Верховной власти без всякого совещания о сем с народом. Такого истолкования воли Императора никто не имел права делать.

Но и в самом содержании Высочайших манифестов, как предшествовавших конституции 1906 года, так и после нее появившихся, мы, и уже вполне положительно, не можем найти присутствия воли Императора на замену его Верховной власти какой-либо иною.

Таких манифестов было четыре до кодификации 23 апреля 1906 года, и пятый появился 3 июня 1907 года.

Каково же их содержание?

1. Манифест 26 февраля 1903 года требует лишь единения верных сынов Отечества для усовершенствования государственного порядка, в частности, имея в виду «согласование выборных общественных учреждений с правительственными властями».

2. Манифест 6 августа 1905 года решает «призвать выборных от всей земли Русской к постоянному и деятельному участию в составлении законов», для чего создается «особое законосовещательное учреждение» (Государственная Дума), но *«сохраняя неприкосновенным Основной закон Российской Империи о существе Самодержавной власти»*.

Закон же этот, как известно, гласил: «Император Всероссийский есть Монарх Самодержавный и Неограниченный» (статья 1-я Свода, изд. 1892 года).

При этом права Монарха именовались *священными*, что вполне согласно со смыслом Утвержденной грамоты Собора 1613 года и актом коронации.

Конституция 1906 года нарушила требование манифеста и позволила себе вычеркнуть слова «священные» права и «неограниченный» Монарх. Оправданий к сему не имеется и в последующих манифестах.

3. Манифест 17 октября 1905 года возлагает на правительство исполнение следующей воли Царской, как в нем выражено:

а) даровать «незыблемые основы гражданской свободы» (там же перечисленные);

б) расширить избирательное право;

в) «установить как *незыблемое правило*, чтобы никакой закон не мог воспринять силы без одобрения Государственной Думы»;

г) обеспечить выборным людям «действительное участие в надзоре за закономерностью действий поставленных от нас (то есть от Императора) властей».

Должно обратить внимание, что этот манифест не отменяет предписания предыдущего о сохранении неприкосновенной статьи 1-й тогдашних Основных Законов, а потому кодификаторы не получили права истолковывать выражение о «незыблемом правиле» думского одобрения в смысле ограничения власти Императора.

4. Манифест 20 февраля 1906 года, установляя преобразованный Государственный совет, равноправный с Государственной Думой, повторяет: «Мы постановляем впредь *общим правилом*, что со времени созыва Государственного совета и Государственной Думы закон не может восприять силы без одобрения Совета и Думы».

В этом манифесте опять же нет отмены требований манифеста 6 августа 1905 года о сохранении неприкосновенности закона о существе Самодержавной власти, то есть того, что «Император Всероссийский есть Монарх Самодержавный и Неограниченный».

Правительство, получившее обязанность кодификации новых законов, исказило, однако, статью 1-ю уничтожением слова «неограниченный».

Юридически это искажение совершенно бессмысленное, ибо раз данная власть признается *Верховной,* она тем самым юридически *неограниченна.* Но оправдывается ли это искажение установлением указанного «общего» или даже «незыблемого» *правила* о непременном одобрении законов Государственными советом и Думою?

Кодификация обязана руководиться совокупностью данных ей материалов, а не каким-нибудь отдельным в них словом. В акте о престолонаследии Императора Павла I было, например, совершенно неточное выражение, будто бы Император есть «Глава Церкви». Такой умный кодификатор, как граф Сперанский, не затруднился, однако же, разгадать истинную мысль Законодателя, и в статье 42-й Основных Законов (старых) сказано, что Император есть защитник и хранитель Церкви, а в примечании пояснено, что акт о престолонаследии назвал его «Главою Церкви» именно в

«сем смысле». Таким образом, неосторожное выражение было надлежаще исправлено.

Перед кодификаторами 1906 года стояла гораздо менее трудная задача, ибо двукратное требование одобрения Совета и Думы выражается оба раза не словом «закон», а словом «правило». Правило далеко не есть закон, а только «руководство к поведению». В качестве такого «правила» одобрение Думы и Совета и должно было быть кодифицировано, а не посредством искажения прямого смысла закона.

Как нужно было это сделать? Это зависит от искусства кодификатора. Так, например, требование непременного «одобрения» могло быть введено в закон в виде примечания, с непременным сохранением выражения «правило». Оно могло быть оговорено как правило, установленное Государем Императором в руководство властям собственно во время его правления или впредь до отмены. Оно могло быть введено и в закон, но с непременной оговоркой, что относится к обычному пути составления законов, не касаясь того, что повелевается в порядке Верховного управления.

Вообще, хотя действительно совокупность требований манифестов ставила перед кодификаторами нелегкую работу, но из всех способов исполнить ее они избрали наихудший, наименее дозволительный и, как бы придравшись к слову «правило», ввели ограничение законодательных прав Верховной власти, то есть нечто совершенно невозможное и нелепое.

Что кодификаторы 1906 года не поняли воли Государя Императора, это не может подлежать сомнению в настоящее время, после Высочайшего манифеста 3 июня 1907 года, где Государь Император заявил свое право (и даже обязанность) изменить самолично избирательный закон, хотя это ему возбранялось законами, сочиненными в 1906 году.

При этом Государь Император прямо объясняет, что создавал Государственную Думу как учреждение, обязанное содействовать его Державной воле, в им указанных целях, и давал выборным права только для исполнения их обязанности. Следовательно, Император имел в виду создать учреждение служебное, а вовсе не какого-либо нового носителя Верховной власти.

V

Таким образом, основная черта конституции 1906 года составляет совершенно произвольное измышление составителей, и они дали России такой строй, основа которого не истекает ни из какой законной учредительной Воли страны.

Отсюда является совершенно неизбежно новое зло: *отсутствие авторитета и прочности того строя, который закон объявляет обязательным для страны.*

Прочный и авторитетный государственный строй наилучше всего развивается путем медленной исторической эволюции. Революционные перевороты, если имеют широкую санкцию народа, также могут давать достаточно прочное и авторитетное государство. Но от государственных переворотов ничего подобного нельзя ожидать, особенно если их думают совершить исподтишка, как бы обманно для Власти и народа.

Такова и вышла участь конституции 1906 года. Едва ли подлежит сомнению, что огромное множество народа в России вполне разделяло желание Государя Императора произвести реформу прежнего строя. Весьма вероятно, что значительные массы расположены и к мысли, что улучшение строя требует привлечения самого народа к участию в делах управления и присутствия перед Верховной властью его представителей*.

Но того, что создано конституцией 1906 года, никто не хотел и не хочет.

Против нее раздались всеобщие протесты еще раньше, чем она вошла в действие, и все более усиливались по мере того, как она показывала себя на деле. Она никого не удовлетворяет, все желают ее изменить в том или ином смысле, и едва ли кто возразит, если я скажу, что нет в России ни одной партии, ни одного направления, которое не сочтет долгом уничтожить эту конституцию в первый же момент, как только получит на это силу и возможность**.

Но разве допустимо иметь такой государственный строй, которому никто не сочувствует и который все бы желали заменить каким-либо иным? Главное достоинство всякого государственного строя состоит в бесспорном общем признании, а потому и в прочности. Канцелярское же создание 1906 года, не имеющее оправдания ни в науке, ни в воле Царской, ни в воле народной, никто не признает своим. И это понятно: Основные Законы вообще не сочиняются. Чтобы быть действительными законами, они обязаны только зарегистрировать и формулировать государственно-правовые факты, созданные самой национальной жизнью, и государственно-правовые понятия нации. В этом отношении конституция 1906 года диа-

---

* Слово «представители нужд» употреблено, между прочим, в Манифесте 3 июня 1907 года. Вообще в этом манифесте мы видим впервые применение двух терминов: «Царь» (который давно не употреблялся иначе как в титуле) и «представители» населения.

** Не знаю, составляет ли исключение даже партия октябристов.

метрально противоположна тому, чем должна быть: она вводит в закон то, чего в России нет и чего никто не хочет.

Насколько же прочна эта конституция, видно уже из того, что Царь, ею якобы ограничиваемый, на самом деле, как только пожелал, сделал все, что счел нужным, без всякого внимания к этим «ограничениям», и кто же против этого возразил?

Я даже смело скажу, что если бы какие-нибудь революционеры захватили власть и уничтожили конституцию 1906 года, то против них могли бы восстать за Царя или вообще за что-либо другое, но уж, конечно, не за то, что они уничтожили эту конституцию...

Но она не только лишена авторитетности, а, сверх того, дает такое построение учреждений, при котором государство не способно к жизни, даже если бы в народе этого сначала и не замечали.

VI

Государственный строй, введенный у нас в 1906 году, *не способен ни к действию, ни к существованию.* Это зависит от того, что конституция, поглощенная заботой ограничить власть Монарха, в конце концов дает нам государство совсем без Верховной власти. Это нечто столь абсурдное, что я считаю необходимым напомнить свидетельства научных авторитетов о том, что Верховная власть и государство неотделимы, так что если у нас исчезает Верховная власть, то невозможно становится и государство. Значение Верховной власти превосходно развито у нас в учении Чичерина, но я нарочно сошлюсь на научные авторитеты европейского парламентаризма. Вот, например, что пишет об этом французский ученый, профессор *Эсмен* в своем курсе «Общие основы конституционного права».

«Государство, — говорит он, — есть юридическое олицетворение нации, оно является субъектом и воплощением общественной власти. Нацию в правовом смысле создает наличность *высшей воли*, стоящей над волею отдельных лиц. Эта воля, по природе не признающая *никакой высшей или соперничающей с нею власти, называется Верховной властью, суверенитетом».* Основанием государственного права является то, что идеальный носитель суверенитета есть государство, которое, таким образом, *«сливается с суверенитетом».* Итак, государство и Верховная власть неразрывны. Где есть государство — есть Верховная власть, где нет Верховной власти — нет и государства.

Но «так как государство, — говорит Эсмен, — есть лицо отвлеченное, то надо, чтобы Верховная власть отправлялась от его имени

физическими лицами (одним или многими). Этот-то представитель и называется в конституционном праве Сувереном (Верховною властью)». Вследствие этого «определить, кто является в данном государстве Сувереном (Верховною властью) — значит определить самую форму государства*.

Кого же составители нашей «конституции» 1906 года определяют как Верховную власть русского государства? На словах они так именуют Императора. Но определить Суверена не значит произнести пустой звук. Определить Суверена — это значит признать его атрибуты Верховной власти. Каковы же эти атрибуты Верховной власти, хотя бы и по конституционному праву?

Они состоят в том, что власть Суверена заключает в себе все частные подразделения власти. Верховной власти принадлежит законодательная власть, то есть установка обязательных норм, ей же принадлежит в основе и осуществление закона, то есть власть судебная и исполнительная. Для удобства действия власть разделяется между учреждениями законодательными, исполнительными и судебными, которые в отношении друг к другу независимы, но все они истекают от Суверена и ему подчинены. Каждая отдельная власть ограниченна, но Суверен *неограничен.*

Неограниченность Верховной власти есть основа государственного права. Для более твердого запечатления этой истины приведу свидетельство еще более авторитетного английского государственника *Дайси.* Вот как он обрисовывает права Верховной власти Англии, этого высочайшего образчика конституционного государства («Основы государственного права Англии»).

Верховная власть в Англии принадлежит парламенту, что для юриста означает соединение короля, палаты лордов и палаты общин. Каковы же права парламента? *Никаких юридических ограничений* власти парламента не существует (с. 44—45).

Основой Верховной власти парламента служит «неограниченная законодательная власть». Дайси цитирует классическое определение Эдуарда Кока: «Парламент имеет верховную и бесконтрольную власть издавать, утверждать, расширять, ограничивать, отменять, возобновлять и объяснять законы, относящиеся ко всевозможным областям духовным, светским, уголовным, гражданским, военным, мор-

---

* Такое значение Верховной власти не есть какое-либо пожелание теоретика, но, как выражается Эсмен, «национальный суверенитет есть выражение неоспоримого и неизбежного социального факта, ибо Верховная власть существует по согласию общей воли. Это согласие общей воли необходимо имеется налицо при всех формах государства, как в республиках, так и в монархиях ограниченных или абсолютных» (с. 136).

ским. Парламент есть учреждение, которому конституцией вверена *деспотическая неограниченная власть...»*

Делольм резюмировал права парламента так: «Основной принцип английских юристов состоит в том, что *парламент может сделать все.* Он не может только превратить мужчину в женщину и женщину в мужчину». Да и это еще вопрос.

Дайси приводит примеры самого разнообразного вмешательства парламента в права частных лиц (хотя они нигде не охраняются строже, чем в Англии).

Посредством парламентского акта, например, наследники могут взять наследство при жизни родителей. Парламент может признать ребенка совершеннолетним, признать незаконным ребенка, который по общему закону вполне законен, и т. д. Вообще, говорит он, нет никакого органа власти исполнительной, законодательной или судебной, который мог бы объявить недействительным *«какое бы то ни было постановление британского парламента»,* даже если бы оно было противно конституции (с. 103). Только сам парламент может это сделать.

Имея безграничную законодательную власть, парламент имеет столь же безграничную компетенцию и в других отраслях правления: он назначает и сменяет исполнительную власть (министерство) (с. 490). Он может предать своему собственному суду по политическим причинам какую угодно власть, причем определение причины как политической всецело зависит от него. Он может даже сменять несменяемых судей, если этого потребуют обе палаты (с. 396) . Так строго проведенная безграничная компетенция Верховной власти (каковой является парламент) именно и дает возможность *господства права* в Англии, как поясняет Дайси.

Итак, государство немыслимо без Верховной власти, а Верховная власть есть та, которая имеет все права в совершенно неограниченных юридически пределах.

VII

Где же Верховная власть того государства, которое хотели у нас основать в 1906 году? Какая власть, по этим законам, у нас может сделать *все*? Такой власти нет. Императору дано одно лишь наименование Верховной власти, но права его ограничены со всех сторон — в законодательстве, в управлении, в суде. Как я упоминал выше, имелось в виду, вероятно, создать у нас сложную Вер-

ховную власть из Императора и двух палат. Но в действительности и этого не сделано.

Назначение министров, например, принадлежит исключительно Императору. Такая независимость исполнительной власти от палат показывает, что Дума и Государственный совет не носят в себе атрибутов Верховной власти, а суть учреждения подчиненные. Дума и Совет не имеют даже права возбуждать вопросов об изменении некоторой части законов, так что в этом отношении имеют меньше прав, чем даже частный гражданин. Однако же и Император не может изменять никаких законов без согласия этих подчиненных учреждений, ограничен ими.

Где же, однако, полнота Верховной власти?

Если бы предположить, что действительная полнота Верховной власти находится в соединении Императора и двух палат, то конституция 1906 года, во-первых, совершает в этом случае совершенно недопустимое деяние, давая наименование Верховной власти одному только Императору. Это обман, угрожающий государству тяжкими последствиями, ибо ведет к ссорам между носителями Верховной власти и вводит борьбу в самое существо Верховной власти. Борьба же за Верховную власть в тех учреждениях, которые должны быть ее носителями, есть упразднение государства на все время, пока кто-нибудь из борющихся не одолеет противника.

Во-вторых, должно заметить, что при создании сложной Верховной власти, положим, из трех носителей все-таки необходимо, чтобы каждый из них и отдельно взятый имел характер верховенства. Если же они в этом не равноправны, то из них невозможно составить единую волю.

Так, например, у нас закон можно постановить только по согласию трех членов, но исполнение закона зависит уже только от одного. Что же выйдет, если министры не станут исполнять постановленного закона? Что сделают палаты? Они могут сделать «запрос». Но что будет, если министры не обратят на это внимания? В тех конституциях, где палаты суть составные части Верховной власти, министры будут низвергнуты, отданы под суд и т. д. Наши палаты таких прав не имеют. Ясно, что они не носят характера Верховной власти. Но и у Императора Верховная власть отнята ограничением законодательных, исполнительных и судебных прав.

Верховной власти, таким образом, совсем не оказывается, а если так, то нет и государства, и если определять юридически смысл конституции 1906 года, то приходится сказать: **она постановила Основным законом, что Россия есть не государство, а нация, находящаяся и обязанная находиться в состоянии анархии.**

VIII

Эта анархия и водворяется неизбежно, так как прямым последствием дезорганизации Верховной власти, произведенной в 1906 году, является *невозможность организации правильного правительства* и установления *ясной политики*.

Правительство, то есть служебные подчиненные власти, по существу есть не что иное, как исполнительный орган Верховной власти.

Правительство может быть добропорядочно только в том случае, если выполняет на практике веления Верховной власти. Только при этом оно может быть прочно, энергично, разумно, может устанавливать для себя и всех своих органов ту или иную последовательную политику, при которой и масса граждан своим повиновением и содействием делает для осуществления мер власти несравненно больше, чем принуждение судов и полиции.

Но для всего этого нужно в исходном пункте, чтобы существовала Верховная власть. Если же приходится спрашивать себя: «Где Верховная власть»? «Кого нужно в конце концов слушать»? — то правительства с определенной линией поведения не может быть. Оно само тогда не знает, кого слушать, с чем сообразоваться.

Это немедленно и обнаружилось на практике. Мы браним ближайшие власти, но, в сущности, несправедливо. Все наши беспорядки, ужасы и бестолочь происходят в основе не вследствие плохих качеств властей и чиновников и даже не вследствие напряжения революции. Совершенно наоборот.

Убедившись в ясности и твердости правительственной политики, те же самые судьи, чиновники и т. д. начали бы действовать стройно и энергично. Сами граждане немедленно явятся на поддержку порядка. Но для этого нужно не случайное правление по 87-й статье, от Думы до Думы, а правительственное действие, уверенное в своей прочности и праве и рассчитанное на продолжительное время. Без постоянного действия ясной Верховной власти такое правительство делается невозможным, а без правительства невозможна правильная политика и гражданская жизнь.

IX

Все это расшатывание государственности конституция 1906 года произвела из желания внести в государственные учреждения новый фактор — народное представительство. Но как же она понимает этот

фактор, чего она от него ждет и хочет? В ответ на это приходится констатировать еще один капитальный ее недостаток.

Вводя фактически народное представительство, конституция не дает себе отчета, для чего оно нужно и что должно оно делать.

Как бы ни называть выборных членов новых учреждений, во всяком случае нужно прежде всего знать, *каковы полномочия* этих выборных людей и для какой надобности призываются они в государственные учреждения.

В государственности существуют две цели, для которых может быть организуемо выборное народное представительство. Именно: 1) иногда к нему прибегают как к выражению народной воли для создания носителя Верховной власти; 2) иногда оно является формой общественной повинности, обязанности для вспоможения правительству в его работах.

Разумное построение избирательной системы и определение прав выборных людей всецело зависит от того, какую из этих двух идей призваны они осуществлять. Что же об этом думает наша конституция? Никакой ясной мысли в ней нельзя уловить.

Казалось бы, что представительства народной воли для создания Верховной власти у нас не требовалось искать, ибо Верховная власть существовала в лице Императора. Итак, нужно было сознавать, что имеется в виду деловое, рабочее, подчиненное учреждение. Не говоря о позднейшем манифесте 3 июня 1907 года, и прежние Высочайшие манифесты указывали деловую цель призыва выборных людей — именно для участия в выработке законов. Следовательно, избирательная система и должна была сообразовываться с этим.

Как же должна была она строиться? Известный германский юрист Георг Майер («Избирательное право») говорит: «Законодательство может по своему усмотрению регулировать избирательное право. Оно не обязано предоставлять его всем гражданам государства... При установке избирательного права надо считаться с благом государства. Законодательство поступило бы противно долгу, если бы предоставило избирательное право таким лицам, относительно которых можно бояться, что они сделают из него употребление, вредное для общего блага или опасное для государства».

Так говорит знаменитый немецкий ученый. Но у наших деятелей не видно даже и мысли о каком-нибудь в этом отношении «долге». Граф Витте во Всеподданнейшем докладе (1 ноября 1905 года) о возложенном на него поручении объясняет, что его правительство намерено осуществить Высочайшие указания сообразно с «идейными стремлениями русского мыслящего общества», которое, по словам графа, «переросло форму существующего строя». Задачу свою

правительство графа Витте определило как «устроение правового строя», причем особенно подчеркнуто дарование прав «без различия вероисповеданий и национальностей»...

Другими словами, правительство обратило свое внимание не на то, чтобы организовать национальную помощь Монарху (как ясно гласят все манифесты), а на то, чтобы насколько возможно больше ограничить власть Царя и ослабить русскую национальную гегемонию в Империи. Это единственная идея, какую можно уловить в начавшемся конституционном построении. А затем никакой руководящей мысли в установке избирательного права невозможно подметить.

Крайне расширенное, оно, однако, введено исключительно как право, а не как обязанность. Многостепенность выборов дала все шансы победы организованным партиям. Недостаточное внимание к нравственному и образовательному цензу ввело в Думы массы лиц, совершенно негодных к законодательной работе. Рабочие получили на вид широкие права, но так поставленные, что не в состоянии были проводить ни одного своего человека, если не войдут в союз с оппозиционной интеллигенцией*.

В результате получились собрания выборных людей, совершенно неизвестно что собою представляющих и для какого дела пригодных.

X

Таким образом, в довершение всех производимых ею расстройств конституция 1906 года *создает еще и в высшей степени слабый законодательный корпус,* который невозможно даже и сравнивать с прежним Государственным советом.

На обрисовке законодательной непригодности Государственной Думы нет надобности останавливаться. Между прочим, это засвидетельствовано уже двумя Высочайшими манифестами по поводу обеих доселе созванных Дум. Не будет, конечно, преувеличением сказать, что они имели значение исключительно как орудие революционного возбуждения населения и подрыва авторитета власти вообще. При этом авторитет правительства Думы подрывали преднамеренно, а крайне плохим составом своим они компрометировали в

---

* По новому «Положению о выборах» (3 июня 1907 года) избирательные права рабочих поставлены еще более непонятно. Для них как будто старались обеспечить непременное представительство, и в то же время они именно в крупнейших центрах оказались почти совсем лишены избирательных прав! Не вхожу в критику идеи законосоставителей по недостатку места.

глазах народа и самих себя, и в своем лице — достоинство и авторитет вообще законодательства. Теряя веру во все остальные власти, население быстро разочаровалось и в Думах, и в конце концов получалась потеря народом веры вообще во все государственные учреждения. А это составляет большое бедствие для страны, так как дает привольное поле действия для чисто анархической революционной пропаганды со всеми вытекающими отсюда последствиями — грабежами, насилиями и подрывом гражданственности.

Я не возлагаю, конечно, всей ответственности за современную анархию именно на конституцию 1906 года, но она могущественно способствовала развитию этой анархии, и если бы мы не были уже раньше в состоянии беспорядочной смуты, то конституция 1906 года могла бы сама по себе привести только к ней. А ведя к беспорядку и анархии всем построением своих псевдогосударственных учреждений, она как бы по подсказу злого рока России не забыла довершить свое разрушительное действие еще одним грехом.

XI

Она исказила понятие о действии в порядке Верховного управления.

Это обстоятельство до чрезвычайности важное. Среди анархии и беспорядочности действия государственных органов Россия могла бы еще находить спасение в непосредственном вмешательстве Верховной власти, то есть в так называемом действии в порядке Верховного управления. Ряд парламентских актов в порядке Верховного управления не раз выручал, например, Англию из запутанных политических осложнений. При некотором внимании к своему долгу наши законодатели легко могли бы предвидеть, что, начиная столь сложное и необычное для России дело, как введение представительства в государственные учреждения, они будут особенно нуждаться в учащенном непосредственном вмешательстве Верховной власти в дела текущего управления. Это им могла бы напомнить еще свежая история освобождения крестьян. Только постоянная готовность «действия в порядке Верховного управления», только ряд его своевременных поправок к действию неудачно составленных законов или к неумелому их применению или, наконец, против всегда неизбежных злоупотреблений и увлечений — только такое вмешательство «в порядке Верховного управления» давало бы надежду благополучно провести сложные политические изменения.

Но конституция 1906 года отрезала от государственного корабля, пущенного в водоворот революции, и этот последний якорь

спасения. Она совершенно упразднила действие в порядке Верховного управления, глубоко исказив его смысл.

Действие в порядке Верховного управления есть непосредственное применение Верховной власти, а потому может совершать все без всяких ограничений. Что может сделать, например, акт английского парламента? Решительно все, что захочет, ибо это есть проявление воли Верховной власти. Наша конституция 1906 года совершенно упразднила такое действие.

Она наименовала «действием в порядке (будто бы) Верховного управления» ряд очень ограниченных мер, которые разрешила Монарху принимать в отсутствие Думы, да и то с обязательством повергнуть их потом на благоусмотрение Думы и Совета. Но это вовсе не суть действия «Верховного управления», а простые акты высшего управительного аппарата, и, вводя их в закон под наименованием якобы действий в порядке Верховного управления, наша конституция тем самым упразднила это последнее.

Можно было бы подумать, что она готова была пожертвовать чем угодно: спокойствием, безопасностью, благоустройством, свободой, правом, — лишь бы только связать возможно больше власть Императора. Но, во всяком случае, действуя таким образом, она в корне искажала смысл государственности, а в частности, закрывая для безусловно необходимых чрезвычайных мер всякие законные пути, вносила к нам еще новое зло: появление действия вне закона и против закона.

XII

Сама порожденная непониманием государственной законности и неуважением к национальному праву, *она приводит к необходимости действовать внезаконным порядком и этим подрывает уважение к законности, то есть самое основание правильной гражданственности.*

Можно было бы написать целый том примеров того, что Россия за годовое существование конституции 1906 года живет не тем порядком, который установляется ею как нормальный, законный, а только исключительными мерами и внезаконными воздействиями. Но я укажу лишь самый яркий образчик этого — манифест 3 июня 1907 года.

По прежним законам, упраздненным в 1906 году, Высочайший манифест есть одна из авторитетнейших форм закона, и это непосредственное повеление Верховной власти, установленным порядком изданное, составляло бесспорный закон. Но что такое Высочай-

ший манифест для конституции 1906 года? Она совершенно не признает за ним никакого самостоятельного значения. Значит, с юридической точки зрения, или манифест 3 июня не имеет силы, или законы 1906 года не суть законы. Однако они изданы под наименованием «Свод Законов, повелением Императора Николая Первого составленный»*.

Далее Высочайший манифест объявляет, что право изменить несовершенный избирательный закон принадлежит единственно самому Государю Императору, его издавшему. Однако в конституции 1906 года сказано, что никакое издание или изменение закона не может быть произведено без одобрения Государственного совета и Государственной Думы. Статья 92-я Законов 1906 года гласит даже, что «законодательные постановления не подлежат обнародованию, если порядок их издания не соответствует положениям сих Основных Законов». Но вот — новое Положение издано в ином порядке, и что же? Может ли Правительствующий Сенат отказать в его обнародовании? Понятно — немыслимо. И в результате воображаемых «ограничений» получается только то, что воля Верховной власти, которая по государственному праву есть источник закона, поставлена в полное противоречие с законом.

И это противоречие выражается не в отношении только избирательного права. Высочайший манифест заявляет, что Государственная Дума должна быть русской по духу и что прочие народности Империи не должны являться вершителями вопросов чисто русских. Ничего подобного не знает Закон 1906 года. Для него все подданные равны, никакого русского духа он не знает, не знает и того, чтобы могли быть вопросы «чисто русские».

Все принципиальные указания манифеста 3 июня не только не осуществляются конституцией 1906 года, но нарушаются на всех пунктах. И что же? Вся Россия приступает к выборам в Государственную Думу не на основании того, что сказано в законах 1906 года, а на основании того, что сказано в Высочайшем манифесте 3 июня. Между тем у нас исстари признано (в качестве Основного Закона), что Империя Российская управляется на твердом основании законов, установленным порядком изданных...

Мыслимо ли, однако, оставаться в таком положении, где для населения, признающего волю Государя Императора, становится совершенно ничего не значащим писаный закон? Воспитание чув-

* Такое наименование нового «Свода», столь глубоко изменившего действительный «Свод» Императора Николая Первого, составляет очень любопытную кодификационную черту 1906 года.

ства законности есть основа гражданственности, ибо если в населении этого чувства нет, то и каждый в отдельности гражданин и обыватель начинает действовать как ему вздумается. Невозможно же, чтобы Государь Император издавал для каждого отдельного случая и человека Высочайшие манифесты, указывающие, как должно поступать! Необходимо, чтобы закон и воля Верховной власти стали в умах и сознании народа идентичными. Фантастически произвольная конституция 1906 года производит в умах, напротив, такое убеждение, что закон сам по себе, а обязанности наши сами по себе... Это положение безусловно невозможное и нетерпимое.

XIII

К числу серьезнейших недостатков законов 1906 года должно отнести еще то, что они *в высшей степени плохо составлены в чисто кодификационном отношении*.

Когда сравниваешь эту работу начала XX века с работой времен Сперанского в 20—30-х годах прошлого столетия, то становится даже неловко за современных юристов. Ни последовательности, ни стройности в расположении частей Закона, ни ясности и точности выражений, ни общей идеи... Но говорить об этом подробно было бы довольно долго, а между тем это предмет, способный интересовать скорее юристов, чем публику. Я перехожу поэтому к другой стороне законодательного творчества 1906 года — к его воздействию на национально-русские отношения.

XIV

Государственный строй, даваемый нации, должен организовать ее силы, увеличивать этим ее способность к деятельности, а потому и повышать всенародное самосознание, наполняя его чувством уважения к себе и родной стране. Действие конституции 1906 года прямо противоположно.

Она в корне подрывает гегемонию русского народа в Империи. В резкую противоположность со взглядами Государя, выраженными теперь в манифесте 3 июня, государственное построение вне всякой национальности было поставлено целью реформы во Всеподданнейшей докладной записке статс-секретаря С. Ю. Витте по поводу Высочайшего манифеста 17 октября 1905 года. Он выразил необходимость строить государство на основе «прав без различия вероис-

поведаний и национальностей» и по идее, как он сказал, «мыслящего общества». Антинациональность тех слоев, которые граф Витте считал «мыслящим обществом», достаточно выражена была только что перед тем во множестве предшествовавших съездов, прокламаций и т. п. С такой исходной точкой зрения подрыв национальной русской гегемонии должен был стать преднамеренным.

Гегемония русского народа в Империи держалась по преимуществу не столько положительным ограничением прав других народностей, как особенным построением государственности. Русский народ делался хозяином в Империи путем того, что Верховная власть была вручена представителю именно русского народа. Не ставя Царю никаких юридических обязательств, русская идея ставила ему нравственную обязанность представлять господство русского народа. Это очень хорошо было выражено уже в таком важном акте, как Утвержденная грамота Земского собора 1613 года. Сверх того, государство, врученное Царю, поставлено было в неразрывную связь с Православной Церковью, представляющей главную национальную организацию народа. Союз с Церковью закреплен для Царя уже и чисто юридическими обязательствами в ряде положительных законов.

Таково было построение, обеспечивавшее русскую гегемонию в Империи, и оно-то в корне было разрушено конституцией 1906 года. Власть Самодержца была ограничена и лишена владычественного в государстве значения. Политические права были перенесены в среду самих граждан, но даны не одним русским (от которых изошли государство и Царская Власть), а в равной степени вообще всем народностям и обывателям Империи. В этом отношении конституция 1906 года дошла до такого абсурда, что облекла государственными правами даже такую народность, которая не имела еще полноты обычных гражданских прав. Евреи получили право давать законы тому государству, которое не давало им даже свободного жительства!

Таким уравнением политических прав гегемония русских была юридически уничтожена. Государство перестало принадлежать им, а фактически дело вышло для них еще хуже. Инородцы, как вообще более богатые, повсюду получили по цензу более широкое представительство. Сверх того, они повсюду несравненно более сплочены между собою, тогда как русские, в вековой уверенности, что обеспечили свою гегемонию Верховной властью ими поставленного Самодержца, давно утратили привычки узкого племенного партикуляризма, отвыкли от кружковщины и мелкой партийности. Таким образом, инородцы получили при вновь созданном порядке все

преимущества в партийной борьбе, которую конституция 1906 года сделала обязательной нормой русской политической жизни.

Не менее сильный удар получила русская гегемония вследствие изменения в положении Православной Церкви.

Конституция 1906 года не изменила в прежних законах главы «О вере». Русский Император по-прежнему остался «Верховным защитником и хранителем догматов господствующей веры и блюстителем правоверия и всякого в Церкви Святой благочиния». По-прежнему он действует в церковном управлении чрез посредство созданного им Синода. По-прежнему действует Царская обер-прокуратура. Зависимость Церкви от Императора осталась вообще прежняя, а между тем сам Император потерял независимость и был подчинен законодательным палатам. Через его посредство и Православная Церковь очутилась в зависимости от законодательных палат. А между тем они лишены всякого вероисповедного ценза, состоят без различия из евреев, магометан и вообще лиц всяких исповеданий. Их члены ни лично, ни по служебному долгу Церкви не подчинены; Церковь же, подчиненная Императору, в его лице поставлена в зависимость от этих лиц.

Все прочие церкви и религиозные общества могут самостоятельно принимать меры (не противные общему закону) для поддержания внутри себя должной дисциплины и благочиния. Православная же Церковь находится во всем этом под верховным руководством Императора. Это было очень хорошо в те времена, когда он имел свободные законодательные права, но когда он не может ни изменить закона, ни ввести его без одобрения выборных людей, в том числе иноверцев, положение весьма изменяется. Много ли найдется законов, которые так или иначе не задевают интересов огромной национальной Церкви? Для всех других церквей и исповеданий реформа дала увеличение и расширение прав, зависимость же Императора от палат их не касается, потому что они сами не подчинены Императору. Православная же Церковь, вследствие конституции, превратилась из «господствующей» в наиболее зависимую.

А между тем Православная Церковь исторически сложилась как главное место единения и связи между русскими. Внести в церковную среду смущение и недоумение — это значит подорвать ту дружность и уверенность в себе, которые составляют нравственную опору русского народа в среде остальных племен Империи.

Понятно, что такой подрыв всех привычных основ русской национальной гегемонии не может не отзываться гнетущим образом на нравственном состоянии народа, и в этом отношении на конституцию 1906 года падает новая тяжелая вина перед Россией.

XV

Антинациональность ее есть один из главных источников деморализации, охватившей русский народ.

Теперь все привыкли бранить русский народ, пришедший в какое-то безумное состояние, — и оно действительно жалко и безобразно. Но нужно же вникнуть в душу русского человека и понять, как развращают его новые условия.

Он до сих пор воображал себя господином России, а оказался ниже всех. Он верил в мудрость прадедов, верил, что гений русский создал возвышеннейшее в мире политическое построение. Оказалось, что все это один самообман. Он воображал, что государство обязано хранить господство этических начал, представляемых Церковью. Но все это отброшено теми, кому он привык верить. Русский народ слышит насмешки инородцев над глупостью его самого, его предков, над ничтожностью его веры и того, что он считал своими идеалами. И он видит, что хулители правы: по крайней мере, все его идеалы бессильны защищать себя, падают, как бездушные идолы, под ударами всех смелых разрушителей.

Незыблемые основы, на которые он так надеялся, бессильно очистили место совершенно противоположным, а его самого, русский народ, при этом страшном перевороте даже и не спросили, хочет ли он жить по-новому.

Нужно вникнуть в подавляющую логику таких ощущений. Мыслимо ли, чтобы народ не пал духом? Ведь он потерял веру в самого себя, во все, чему верил; он ничего не понимает из творящегося вокруг него. Потеря же веры в себя — это отчаяние, это начало оподления, которое так поражает теперь в несчастном русском народе. Что ни прикажи ему пригрозивши — он покоряется; его грабят — он покоряется, посылают на грабеж — идет... Это состояние — прямая потеря своей души. Но, признав себя, свою Родину, свою историю нелепой ничтожностью, как же и не стать ничтожностью, а сознав себя ничтожностью, можно ли не опускаться в бездну порока и преступлений?

Конечно, не одна конституция 1906 года произвела это духовное умерщвление русского народа. Сильный толчок ко всеобщему падению дали позорная война и неслыханно позорный мир. Но окончательный удар нанесен несомненно антинациональным переворотом 1906 года, который самовольно подорвал всю русскую государственность, как бы заявив русскому народу, что он такая же ничтожность в устроении дел своей страны, какой оказался и в столкновении с японцами.

XVI

Это нравственное опустошение имеет страшное значение в смысле подрыва прочности Империи.

Подрыв русской гегемонии в Империи составляет подрыв самой Империи.

Инородцы, захватившие господство в России, могут думать, что приниженность русских не вредит Империи, которую поддержат остальные племена, обнаруживающие, в противность русским, особенный подъем духа. Но это глубокая ошибка. Без русских, без их гегемонии нет Русской Империи. Эта гегемония возникла не случайно, а потому, что она необходима для возможности свободной государственности на пространствах от Балтики до Тихого океана. Среди нерусских племен Империи нет ни одного, могущего по силе и государственным способностям заменить русских. Только гегемонией 84-миллионного русского племени держится единство Империи.

Из остальных 46 миллионов имперского населения, разбитого на 69 племен, нет ни одной народности, достаточно сильной для того, чтобы заменить нас. Самые многочисленные народности, как поляки, не превышают 9 миллионов. Что это в сравнении со 130 миллионами жителей? А устроить Империю на основе федерации 69 племен, столь безмерно различных по культуре, языку, историческим традициям и историческим претензиям, — это может быть мечтой ребенка, но не действительностью. Три четверти этих племен смертельно враждуют между собою. Все главные из них мечтают вовсе не о равноправности, а о господстве. При первом же потрясении русской гегемонии уже началась резня между народами Империи, а что еще будет, когда двинутся магометанские племена, никогда не забывавшие своей мечты о мировом владычестве?

Нет, без гегемонии русских не может быть Империи. Конечно, теоретически можно себе представить различные способы сохранения этой гегемонии, но в той или иной форме она необходима для блага даже самих нерусских народностей. Конституция же 1906 года подорвала те формы гегемонии, которые русский народ сам выработал себе за десять веков жизни, а никаких других не только не дала, но и не хочет дать.

XVII

Таков круг «творчества» этого законодательного нагромождения. В нем собраны все элементы разрушения и ничего способного к

созиданию. Созидая государство, мы должны в учреждениях его поддержать два ряда условий:

1) разумную сообразность с общими законами политики;

2) такую же разумную сообразность со специальными условиями существования данной национальности.

Конституция 1906 года в обоих этих рядах условий наносит России только разрушительные удары. Каждого из них в отдельности достаточно было бы, чтобы потрясти любое государство, а Россия получила оба удара сразу, как по чисто государственным, так и по национальным условиям жизни.

Мудрено ли видеть нынешнее расстройство наше? Оно неизбежно. Мало того, если разрушительное построение 1906 года не будет в корне изменено в самом ближайшем будущем, Россия очень скоро будет иметь на выбор одно из двух: или полную гибель, или искание спасения в каком-нибудь революционном перевороте.

Поэтому перед нами теперь стоит настоятельнейший вопрос о радикальном пересмотре законодательства 1906 года.

К РЕФОРМЕ ОБНОВЛЕННОЙ РОССИИ

Нужна ли нам реформа?

Огромная ломка и перестройка государственных учреждений, производившиеся у нас с 1904 года, что называется, набили всем оскомину реформ, и за последние два года господствующим лозунгом сделалось: «Довольно перестроек, нужно *дело, работа*». В сторону работы по удовлетворению насущных нужд народа направились правительственные законопроекты, с задачей «работоспособности» выступила Третья Дума...

Совершенно понятно, что далеко не удачное учредительство произвело всеобщую усталость мысли в отношении реформ. Не менее верно и то, что для жизни страны, конечно, нужны не сами по себе учреждения, а их работа.

России, какими бы то ни было способами, нужно быстрое воскресение ее нравственных и материальных сил. Нация, какими бы то ни было способами и воздействиями, должна быть двинута на упорный, всесторонний труд, экономический, умственный, организаторский. Страна опустилась нравственно: ее должно поднять духом. В отношении знаний она последние годы растеривает и те крохи, которые было успела накопить: необходимо возбудить усиленную умственно-образовательную работу. Наша техника отстала: ее нужно быстро поднять. Страна обеднела за годы смут: нужно оживить труд земледельческий, промышленный, торговый. Нужно всеобщее национальное усилие, какое спасло Россию во времена Петра. Вот, конечно, сущность задачи, нам предстоящей. Сами по себе учреждения, как бы они ни были хороши теоретически, не имели бы никакого значения, если бы не явились орудием возбуждения и концентрации всенародного усилия к возрождению.

Но достаточно окинуть общим взглядом всю широту предстоящего нам национального труда для того, чтобы понять немыслимость его совершения без помощи таких государственно-обществен-

ных учреждений, которые были бы сообразны с целями нации и давали бы помощь национальной работе, а не задерживали ее. Действительно, что нам нужно сделать? Нужна поистине всеобъемлющая программа действий.

Прежде всего бросается в глаза *экономическая* сторона программы. В материальном отношении требуется прочное закрепление за русским народом территории Империи путем заселения огромных окраинных пространств, теперь своей пустынностью обреченных стать легкою добычей военного и экономического захвата чужеземцев. Обдуманное и быстрое переселение целых масс народа потребно для такого обеспечения за нами обладания нашей землей, причем заселение новых мест только тогда пойдет успешно, когда мы рядом с населением земледельческим будем создавать в них и промышленное население, способное доставить хотя бы наиболее необходимые предметы для сельскохозяйственного населения и в то же время потреблять добываемые сельские продукты; только при существовании этого взаимодополняющего обмена труда экономическая жизнь может становиться прочной и даст благосостояние земледельцу и рабочему.

Но наряду с этим стоит обеспечение землей крестьянства и на старых местах жительства, вообще по всему пространству Империи. И в то же время ясно, что простое количественное увеличение наделов не даст многого народной экономии, если у нас не явится улучшения сельскохозяйственной культуры. Эта же последняя задача не исчерпывается улучшением техники земледелия, но требует еще планомерной регуляции различных форм землевладения (мелкой, крупной и казенной) по всему пространству Империи в тех пропорциях, которые наиболее обеспечивают рост сельскохозяйственной культуры. Задача эта такова, что в ней различные стороны наилучше выполняются не одной и той же формой землевладения, но их взаимодействием. Для одной цели нужна мелкая культура, для другой крупная, а кое-что недостижимо иначе, как государственным землевладением (хозяйством). В тех же видах поднятия производительности труда нужна государственно-общественная работа по возрождению истощенных сил земли: обводнение, осушение, борьба с оврагами, с песками, защитные леса и т. д. Наконец, даже и сверх всего этого экономическая политика должна сознательно стремиться сблизить промышленную обработку продуктов земли с местами их добывания, то есть к разумной децентрализации целого ряда обрабатывающих производств.

Но и достигнув всего этого, мы бы еще не спасли своего населения от бедности, если бы не достигли освобождения своего труда от

порабощения иностранным капиталом, по возможности осуществив тот принцип экономической политики, который требует, чтобы *природные богатства страны оставались в распоряжении ее собственного труда и капитала.*

Ввиду нашей бедности, ввиду невозможности обойтись без иностранного капитала задача получить его и в то же время не пойти к нему в кабалу очень сложна.

Однако и это не исчерпывает содержания нашей деловой работы.

Труд, даже поставленный на большую высоту, не обеспечит прочно трудящегося, если в народе расстроена социальная организация, те первичные общественные ячейки, в которых живет человек. Восстановление «разрушенных храмин» социальной организации должно теперь войти в программу нашей работы. Особенно это видно наглядно на труде промышленном. Заботясь о сельском населении, необходимо ублагоустроить и промышленного рабочего, ныне живущего нестройными толпами, столь податливыми на проповедь революционеров-социалистов. Промышленный рабочий класс должен сложиться в свойственные ему общественные организации, в которых должно осуществлять все, что способствует высоте заработка и наиболее бережливой жизни: как различные учреждения сбережений, потребительной кооперации, страховки и т.д.

Как, однако, возможно двигать всю эту культурную работу, если у нас не обеспечены ни порядок, ни безопасность, ни защита труда и собственности? А такое обеспечение недостижимо одними полицейскими мерами. Рядом с внешними мерами охраны порядка наша политика должна стремиться к воскрешению *народной нравственности*. Необходимо, чтобы в деморализованной нации снова зародился потухший ныне ужас перед преступлением и отвращение к нему. Энергическая борьба с преступностью и развращенностью должна стать систематической задачей нации и правительства, а для этого нам нужно очиститься от той рыхлой псевдогуманности, которая в действительности есть вовсе не гуманность, а простое безразличие к добру и злу. Только по этому безразличию у нас уже не чувствуют негодования при виде извращения человеческой природы, не чувствуют живой потребности защитить добро истребительной войной против зла. Задачей времени должна стать та непримиримая борьба против наглого преступления, какой некогда Наполеон I заслужил всю свою популярность в признательной французской нации. Необходимо привести администрацию и суд к действительному исполнению долга — служить укреплению народной нравственности. Необходимы законы, которые дали бы возможность поставить борьбу на всю высоту энергии. Необходимо, наконец,

дать действие церковному влиянию, создающему самую основу нравственности народа, а для этого должно не унижать Церковь, не отнимать у нее прав, не преграждать ей путь в народ, не отдавать ее на расхищение врагам, а, наоборот, дать ей все необходимые способы для авторитетного воздействия на общество и народ.

Но и это не исчерпывает задач возрождения народной нравственности. Укажем на необходимость выработать наконец разумное отношение к *печати*. В настоящее время принцип свободы слова у нас превращается в принцип пассивности перед развратом и преступлением. Если закон о печатном слове не изменится, не заменится разумным уважением к свободе мысли, а не к невежеству, глупости и развращенности, то никаким способом мы не достигнем благоустройства национальной жизни. Стоит вспомнить, что беспринципность нашей «свободы слова» приводит к тому, что печать, в сущности, живет вне закона и обуздывается совершенно произвольно, мерами исключительного положения. Свобода разврата и преступления приводит к тому, что в действительности не оказывается и самой свободы слова.

А что сказать о политике народного просвещения? У нас в так называемой образованной части общества давно возобладала идея чисто варварская, которая, не сознавая смысла просвещения, видит его лишь во внешних формах. Мы строим школы, мы их размножаем и воображаем, будто бы этим можно приобрести знания, хотя бы и учителя были невежды и воспитанники ничего не делали. Была бы вывеска, были бы цифры, значилось бы только, что у нас «всеобщее обучение» и десятки университетов. Но с таким пониманием образовательных задач можно распространять только невежество. Нам предстоит достигнуть того, чтобы был положен принцип качества труда, *достижения* знания. Количество школ очень важно, но под непременным условием, чтобы это были не просто здания и вывески, а такие места, в которых бы учились и действительно усваивали *знания*. Самоуверенные полузнайки не годятся ни для разумного социального строя, ни для умной государственной политики, ни для технического труда, не годятся ни для чего, кроме смут и революций.

Таким образом, все задачи, на которые должна быть направлена наша работа, цепляются одна за другую: все должно расти во взаимной связи и планомерно, каждая достигнутая ступень успеха в одной отрасли делает возможным успех в другой и захирение каждой отражается захирением других.

Но мало нам и одной внутренней работы, ибо с ней неразрывна внешняя политика, жизнь мировая. Кто, например, понесет труд и

капитал в копи Сахалина или на рыбные промыслы Охотского моря, когда там владычицей стала не Россия, а Япония? Для задач внутреннего развития, таким образом, нужна международная сила страны, а стало быть, и сила военная. Все в жизни народа переплетено вместе. Без силы военной немыслимо богатство, а без богатства не создашь военной силы. Но и богатство, и внешняя грозная военная сила бесплодны без силы духовной, умственной, нравственной. Без этого будут и армии разбиты, и флоты потонут, и крепости сдадутся... Возрождение страны может идти только совместно по всем отраслям, и притом достаточно *быстро*. Не успеть вовремя встать на ноги — это практически было бы все равно, что и не пытаться встать, ибо тот, кто опоздает развить силы для достойного мирового существования, не получит на пиру преуспевших даже и обглоданных костей.

Не ясно ли, что огромное национальное дело кроме напряжения всех сил народа требует силы и мудрости государственной организации, и вопрос об учреждениях подымается во весь рост.

Таковы ли они теперь, чтобы обеспечить энергическую и разумную работу нации? Нам надоело перестраивать учреждения, мы разочаровались в своей способности поставить их хорошо... Но что же делать, если без них *нельзя* успешно вести национальную работу? Устали мы или нет, надоела ли нам мысль о реформе — а приходится подумать и потрудиться устроить учреждения так, чтобы при них можно было энергически работать. Иначе мы ничего не достигнем. Приходится понять, что *реформа* нам все еще нужна.

(«Московские ведомости». 1909. № 201)

Характер нашей современной Верховной власти

Если мы возьмем в совокупности учредительные акты Верховной власти, как кодифицированные в Своде 1906 года, так и остающиеся доныне вне кодификации, то должны прийти к несомненному убеждению в том, что власть эта остается в руках Монарха неограниченною. Это, конечно, и естественно, ибо всякая *Верховная* власть по существу *не ограничена* юридически, и если бы власть русского Монарха была ограничена, то это лишь показывало бы, что она перестала быть Верховною.

Этой неограниченности нимало не противоречит то обстоятельство, что для действия Верховной власти устанавливаются известные, определенные пути, для мало развитого юридически ума представляющиеся ее *ограничением*. Это не ограничение, а *самоограничение*, составляющее (как это хорошо выяснено у Г. Еллинека) существенный признак Верховной власти. Все другие власти подлежат ограничению *извне*; Верховная же власть — только *изнутри* себя, посредством самоограничения, причем она для всех других властей остается все-таки неограниченной.

Понимание этого должно было бы внушить кодификаторам 1906 года совершенно иную редакцию Основных Законов. Теперь из практики действия Верховной власти вполне уяснились ее неограниченность и истинный смысл созданных ею самоограничений. Наиболее поучительный акт в этом отношении составляет Высочайший Манифест 3 июня 1907 года.

Высочайший Манифест 3 июня 1907 года составляет несомненное дополнение к ранее изданным Манифестам о преобразовании русского государственного строя, а следовательно, является изъяснительным дополнением и к узаконениям 1906 года об Основных Законах.

В этом Манифесте изложено, что Государственные Думы первых двух созывов не оправдали надежд Государя Императора, каковое обстоятельство Верховная власть объясняет себе тем, «что, по новизне дела и несовершенству избирательного закона, законодательное учреждение это пополнялось членами, не явившимися настоящими выразителями нужд и желаний народных».

Ввиду этого Государь Император Высочайше повелел изменить избирательный закон (Положение о выборах в Государственную Думу), хотя, по Манифесту 17 октября 1905 года и сообразному с ним закону (ст. 86), «никакой новый закон не может последовать без одобрения Государственного совета и Государственный Думы», и (ст. 7) «Государь Император осуществляет законодательную власть в единении с Государственным советом и Государственной Думой».

В данном случае новый закон был издан без одобрения обоих этих учреждений и вне всякого с ними единения. При этом создание нового закона было произведено не в порядке того «верховного управления», которое предусмотрено статьей 87-й, ибо не было представлено на рассмотрение Государственной Думы и Совета по их созыву.

Следовательно, 3 июня 1907 года законодательная власть Государя Императора проявилась каким-то иным порядком, а не тем, какой указан в Своде 1906 года. Как же это понять?

В самом Манифесте 3 июня мы встречаем следующие изъяснения мотивов, руководивших действием Верховной власти.

Указав требования, которые Верховная власть ставила для качеств народного представительства и для достижения которых требуется изменить избирательный закон, Манифест 3 июня изъясняет:

«Все эти изменения в порядке выборов не могут быть проведены обычным законодательным путем через ту Государственную Думу, состав коей признан нами неудовлетворительным вследствие несовершенства самого способа избрания ее членов. Только власти, даровавшей первый избирательный закон, исторической власти Русского Царя, довлеет право отменить оный и заменить его новым. От Господа Бога вручена нам власть Царская над народом нашим. Пред престолом Его мы дадим ответ за судьбы Державы Российской».

На основании всего этого Государь Император оповещает Манифестом: «Мы... даруем ей (России) новый избирательный закон».

Вникая в этот первостепенной важности Манифест, мы видим, что дарован *новый закон*, помимо одобрения законодательных учреждений, вне всякого с ними единения и не в порядке 87-й статьи, не временно, а окончательно. Причины, по которым при этом не принята во внимание статья 86-я, изъяснены в Манифесте. Но если логически невозможно было провести хороший избирательный закон через Думу, состав коей был плох вследствие самих условий избрания по прежнему закону, то нельзя не сказать, что мыслимо было бы провести новый закон в порядке статьи 87-й и представить его новой Думе, избранной по уже улучшенным условиям выборов. Однако и этого *не было сделано*.

Государь Император издал закон *самолично,* по собственной воле. Этот акт находится в кажущемся противоречии с Манифестом 17 октября и с указанными выше статьями Основных Законов 1906 года. Но в лице Государя Императора Верховная власть государства Российского совершила этот акт, Правительственный Сенат, составляющий хранителя законов, опубликовал акт Верховной власти, то есть признал его законность, вся Россия произвела выборы по дарованному ей Государем новому закону, и, наконец, ни Государственный совет, ни Государственная Дума нового созыва не заявили никакого протеста против способа издания нового положения о выборах. Члены же прежней Думы, протестовавшие против нового закона, были преданы суду и им осуждены.

Таким образом, все учреждения государства русского, народ России и Верховная власть единогласно признали акт 3 июня *законным,* несмотря на его кажущееся противоречие законам 1906 года и Манифесту 17 октября 1905 года.

Но если так, то, значит, 3 июня 1907 года наше государственное право получило подтверждение того юридического факта, что и ныне, после Манифеста 17 октября и после кодификации Основных Законов 1906 года, *Государь Император может своей самоличной волей, по внушению своего единоличного разумения, отменять прежние законы и вводить новые законы, вне всякого сообразования с обозначенным в Основных Законах 1906 года порядком законодательства.*

Таков факт русского государственного права.

Однако этот факт требует объяснения юридического разума, который не может забыть исконного принципа нашей государственности, что «Российская Империя управляется на твердом основании законов, изданных в установленном порядке» (статья 84-я Основных Законов 1906 года), или, как гласила статья 47-я прежних Основных Законов, «Империя Российская управляется на твердых основаниях положительных законов, учреждений и уставов, от Самодержавной власти исходящих».

Тот факт государственного права, который засвидетельствован был 3 июня 1907 года, вполне понятен при свете статьи 47-й прежних Основных Законов. Однако же он не может противоречить и новым Основным Законам, кои созданы тою же Державною волей, как и акт 3 июня 1907 года.

Мы необходимо должны признать, что закон о выборах, самоличною Высочайшею волею созданный и введенный 3 июня, издан в некотором «установленном порядке», как выражается статья 84-я новых Основных Законов. Где же, однако, возможно искать этот «установленный порядок» в новых законоположениях?

Единственный «порядок», по которому мог явиться акт 3 июня, есть статья 4-я Основных Законов 1906 года, которая гласит:

> «Императору Всероссийскому принадлежит Верховная Самодержавная власть. Повиноваться Его власти не только за страх, но и за совесть Сам Бог повелевает».

Единственный «порядок», по которому мог явиться акт 3 июня как акт правовой, есть непосредственное проявление Верховной власти Государя Императора.

Что этот «порядок» установлен в России исторически — это общеизвестно. В самом же Манифесте 3 июня мы видим именно ссылку на «историческую власть Русского Царя», с пояснением, что «власть Царская» вручена Государю Императору «от Господа Бога», «пред престолом Которого Русский Царь даст ответ» за судьбы Державы Российской.

Нельзя не признать, что этот порядок издания законов, устанавливаемый в новых Основных Законах только внутренним смыслом статьи 4-й, остается как бы скрытым от взоров поверхностного юриста, что, конечно, составляет чрезвычайный недостаток редакции Основных Законов 1906 года, очевидно, слишком смутно выразившей истинную мысль Законодателя при издании Манифеста 17 октября 1905 года. Эта мысль, очевидно, была недостаточно сознана при редактировании ее правительством, на которое было возложено выполнение Высочайшей воли в том же Манифесте 17 октября 1905 года.

В настоящем же случае, то есть в Манифесте 3 июня 1907 года, мы находим в высшей степени знаменательное выражение, изъясняющее, в каком смысле правительство должно было понять и изложить Высочайшую волю 17 октября 1905 года. Манифест 3 июня именно выражает, что требуемые изменения «не могут быть проведены обычным законодательным путем через ту Государственную Думу» и т. д. Вследствие этого и понадобилось действовать путем «*исторической власти Русского Царя*», то есть, другими словами, путем непосредственного действия Верховной власти.

Итак, мы видим, что в мысли Законодателя имеется не один, а два пути законодательного действия: один — обычный, другой — чрезвычайный. Ни один из манифестов, на основании которых была правительством произведена кодификация 1906 года, не отрицает этого, вся же совокупность их *подтверждает*, что устрояющая мысль Верховной власти была все время такова, какою с наибольшею ясностью выразилась в Манифесте 3 июня. Между тем правительство, на которое было возложено осуществление Верховной воли, развило в величайших подробностях только обычный путь законодательства и закрыло почти до незамечаемости существование чрезвычайного пути, особенно посредством самой недопустимой редакции статей 7, 11, 84, 86, 87-й. Неудовлетворительное изложение сих статей получает особенно вредное значение при чрезвычайной краткости и неразвитости упоминания о существовании Верховной власти, причем и при этом упоминании (статья 4-я) исключено без всяких оснований и без всякого на то права наименование «неограниченный», имевшееся в прежних Основных Законах.

(«Московские ведомости». 1909. № 233)

Об исправлении кодификации 1906 года

Инициатива пересмотра Свода 1906 года и содержание исправлений его может определяться единственно учредительной волей Верховной власти. Посему бесполезно было бы выступать с какими-либо по этому поводу проектами законов. Но для общественного мнения страны весьма важно выяснить то обстоятельство, что пересмотр Свода 1906 года составил бы не «cour d'etat», как выражаются «кадеты», а работу почти чисто кодификационную, так как все элементы для этого уже имеются в содержании нашего материального права.

В этом смысле мы и ставим задачу схематического рассмотрения того, в чем бы могли состоять поправки кодификации 1906 года.

Прежде всего должно заметить, что даже порядок расположения статей закона в кодификации 1906 года крайне неудачен. Нам пришлось видеть любопытную работу члена Государственной Думы г-на Шечкова, который задался вопросом, насколько возможно исправление кодификации 1906 года простой переменой расположения статей закона. Как ни странно это а priori, но общее впечатление при чтении этих, так сказать, переклеенных статей получается совсем иного характера, чем при чтении тех же статей в официальном Своде. Однако простой перестановки все-таки недостаточно и без некоторого исправления текста 1906 года нельзя обойтись.

Несомненно, что в порядке статей Свода мы сразу наталкиваемся на многое, поражающее тенденциозностью. Так, в прежнем Своде статья, определяющая существо Верховной власти государства, была, как это и следует, поставлена на *первом* месте. В новом же своде это отнесено к статье 4-й. И что же поставлено на первых трех местах? Во-первых, отвлеченное заявление единства и нераздельности государства, конкретный смысл чего трудно себе представить, и вслед за тем, как бы в прямое опровержение статьи 1-й, статья 2-я гарантирует *особенное* внеимперское законодательство Финляндии. Но место ли Финляндии в Основных Законах? Особенности ее управления должны быть указаны вовсе не в Основных Законах, а в специальных уставах, как обо всех провинциях, коим дарованы какие-либо отличные от общеимперских установления. Не удивительно ли, что Основные Законы, еще ничего не объяснив о Верховной власти государства, трактуют об отдельной провинции? Третья статья Свода трактует о русском языке... При всей полезности законодательного закрепления господствующего места русского языка в Империи это, во всяком случае, со-

вершенно не может иметь места раньше определения Верховной власти. Самое большее, что можно уделить такой частности в Основных Законах, — это разве скромное примечание к какой-либо более общей статье...

Между тем только после всего этого Свод 1906 года доходит до главного в государстве, то есть до его Верховной власти. Но вся сущность государства состоит в Верховной власти. Даже национальность, как ни важно ее значение, все же не есть основной пункт конституции государства. Найдется немало стран, где нет особой национальности, а государство все-таки есть. Государство возможно и без национальности, а без Верховной власти государства не существует.

Итак, для стройности кодификации требовалось бы отвести *первое* место Свода для Верховной власти государства. Логика *русской* конституции допускала бы лишь одну статью раньше определения Верховной власти: именно значение того факта, что государство Российское есть достояние не иной какой-либо народности, как именно **русской**. Материальные основания для такой статьи дает выражение Высочайшего Манифеста 3 июня: «Созданная для укрепления государства *Российского,* Государственная Дума должна быть *русскою* и по духу». Если народное представительство должно быть *русским* по духу, то очевидно, стало быть, что господствующей народностью Империи признается русская. Примечанием же к этой статье могла бы стать нынешняя статья 3-я (о господствующем месте русского языка).

Итак, нынешняя 4-я статья должна быть переставлена на первое или второе место. Сверх того, эта 4-я статья содержит отчасти ненужные изменения текста прежнего свода, а также недопустимое и материально не обоснованное отсечение слова «неограниченный». Посему проще всего было бы восстановить прежний текст: «Император Всероссийский есть Монарх самодержавный и неограниченный. Повиноваться Верховной Его власти не токмо за страх, но и за совесть Сам Бог повелевает».

Здесь есть все, что нужно для усвоения понятия о Верховной власти Российской Империи, и нет ничего излишнего.

В последующих статьях неизбежны изменения текстов ввиду произведенных Верховной властью реформ в высших установлениях. Так как Верховная власть осталась у нас неизменной, то необходимо внести определение того, что такое закон и каков порядок законосоставления применительно к существующей Верховной власти, равно как ее функции, управительные и судебные. Это нагляднее всего представить в параллельном сопоставлении текстов нынешнего Свода (1906 года) с тем, что необходимо для точного выражения смысла учредительных актов последнего времени.

Современный текст

Ст. 7

Государь Император осуществляет законодательную власть в единении с Государственным советом и Государственной Думой.

Ст. 10

Власть управления во всем ее объеме принадлежит Государю Императору в пределах всего государства Российского. В управлении Верховном власть Его действует непосредственно, в делах же управления подчиненного определенная степень власти вверяется от Него, согласно закону, подлежащим местам и лицам, действующим Его Именем и по Его повелениям.

Ст. 11

Государь Император, в порядке Верховного управления, издает в соответствии с законами указы для устройства и приведения в действие различных частей государственного управ-

Приблизительное исправление

Ст. 7

А

Власть законодательная во всем объеме принадлежит Государю Императору и осуществляется при законосоставлении либо *обычным* порядком, либо *чрезвычайным*, то есть непосредственным действием Верховной власти.

А/1

В обычном порядке законосоставления Государь Император осуществляет законодательную власть с участием Государственного совета и Государственной Думы.

А/2

Законы, изданные в порядке чрезвычайном, объявляются Высочайшими повелениями.

Ст. 10

Власть управления во всем ее объеме принадлежит Государю Императору и осуществляется путем Высочайших повелений. В делах управления подчиненного определенная степень власти вверяется от Него подлежащим учреждениям и лицам, действующим Его Именем и по Его указу.

За ненадобностью подлежит совершенному исключению.

ления, а равно повеления, необходимые для исполнения законов.	
Ст. 12, 13, 14, 15, 16, 19, 20, 21, 23	Все эти статьи, излишние при принадлежности Государю ВСЕЙ власти управления, подлежат соединению в одну, содержащую лишь *краткое перечисление* важнейших предметов Царского ведения, в других статьях не упомянутых.
Ст. 17 Государь Император назначает и увольняет председателя Совета министров, министров и главноуправляющих отдельными частями, а также прочих должностных лиц, если для последних не установлено законом иного порядка назначения и увольнения.	***Ст. 17*** Государь Император назначает и увольняет всех должностных лиц на службе государственной и на службе общественных самоуправлений, действуя или непосредственными Высочайшими повелениями, или в порядке Его Величеством указанных уставов службы, доколе не заблагорассудит прибегнуть к непосредственному Высочайшему повелению.
Ст. 19	Эта статья, как и все, пытающиеся определить «права» неограниченной Верховной власти, подлежит исключению за ненадобностью.
Ст. 22 Судебная власть осуществляется от Имени Государя Императора установленными законом судами, решения коих приводятся в исполнение Именем Императорского Величества.	***Ст. 22*** Судебная власть осуществляется от Имени Государя Императора установленными Им судебными учреждениями, по усмотрению же Верховной власти — непосредственно Государем Императором.
Ст. 24 Указы и повеления Государя Императора, в порядке Верховного управления или непосредственно Им издаваемые, скреп-	***Ст. 24*** Высочайшие указы и повеления обязательны к исполнению с момента их объявления Государем Императором, для всена-

ляются председателем Совета министров, или подлежащим министром, либо главноуправляющим отдельною частью и обнародутся Правительствующим Сенатом.

Ст. 84

Империя Российская управляется на твердом основании законов, изданных в установленном порядке.

Ст. 86

Никакой новый закон не может последовать без одобрения Государственного совета и Государственной Думы и воспринять силу без утверждения Государя Императора.

Ст. 87

Во время прекращения занятий Государственной Думы, если чрезвычайные обстоятельства вызовут необходимость в такой мере, которая требует обсуждения в порядке законодательном, Совет министров представляет о ней Государю Императору непосредственно. Мера эта не может, однако, вносить изменений ни в Основные Законы, ни в учреждения Государственного совета или Государственной Думы, ни в постановления о выборах в Совет или в Думу. Действие такой меры прекращается, если подлежащим министром или главноуправляющим отдельною частью не будет внесен в Государственную Думу в течение первых двух месяцев после возобновления занятий Думы соответ-

родного же осведомления публикуются Правительствующим Сенатом.

Ст. 84

Империя Российская управляется на твердом основании законов, Верховною властью установленных, как составляющих твердое выражение Воли Верховной власти государства.

Ст. 86

Никакой новый закон не может быть установлен и никакой закон не может быть отменен иначе, как Высочайшим повелением Государя Императора.

Ст. 87

Во время прекращения занятий в Государственном совете и Государственной Думе, если обстоятельства вызовут необходимость в мере, требующей обсуждения в обычном законодательном порядке, Совет Министров испрашивает непосредственно у Государя Императора разрешение на временное ее применение. Действие сей меры прекращается, если соответствующий ее законопроект не будет внесен подлежащими ведомствами в Государственную Думу в течение двух месяцев по возобновлении заседаний ее или если законопроект не будет принят Государственной Думой и Государственным советом и дальнейшее применение принятой меры не будет указано Высочайшим повелением.

ствующий принятой мере законопроект или его не примут Государственная Дума или Государственный совет.

Ст. 119

Если по заблаговременном внесении в Государственную Думу предположения о числе людей, потребном для пополнения армии и флота, закон по сему предмету не будет в установленном порядке издан к 1 мая, то указом Государя Императора призывается на военную службу необходимое число людей, не свыше, однако, назначенного в предшествующем году.

Ст. 119

Если по заблаговременном внесении в Государственную Думу предположения о числе людей, потребном для пополнения армии и флота, закон по сему предмету не будет в установленном порядке издан к 1 мая, то потребное число людей призываются на военную службу указом Государя Императора непосредственно.

Таковы представляются в общем приблизительные изменения той части Свода 1906 года, которая касается собственно Верховной власти государства Российского.

Пересмотр не мог бы этим ограничиться для достижения цели ввести народное представительство в сферу государственного действия без потрясения монархической Верховной власти. Для этого нужны изменения в узаконениях, касающихся Государственного совета и Государственной Думы.

Сверх того, нельзя не определить более ясно соотношения церковного и государственного управления в нашем обновленном строе.

Необходимо, наконец, определить все потребное для сохранения господствующего положения в государстве русской народности. Но все это составляет особые темы, к которым мы постараемся еще возвратиться.

(«Московские ведомости». 1909. № 239)

О реформе народного представительства

В многочисленных статьях о необходимости реформы наших государственных учреждений 1906 года мы останавливались доселе по преимуществу на тех изменениях статей закона, которые касаются вопроса о Верховной власти. Таковы были особенно статьи в № 231, 233 и 239 «Московских ведомостей» за 1909 год. Относящиеся сюда изменения нетрудны, так как представляют скорее редакционную работу, чем реформирующую. Гораздо сложнее вопрос о народном представительстве, так как здесь потребна действительная *реформа* самих учреждений.

Начать с того, что у нас, по букве закона, даже и совсем не существует *народного представительства.* Такого термина закон не знает. Закон знает только лиц, «избираемых населением Российской Империи для обсуждения законодательных предположений, восходящих к Верховной Самодержавной власти» (ст. 1 и 2 Учреждения Государственной Думы). Какой государственно-правовой принцип выражают эти лица — это более чем неясно.

Эти лица не находятся ни в какой степени подчинения у избирателей, не ответственны перед ними, не получают наказов, не обязаны пред ними отчетами (ст. 14), не имеют с ними никаких обязательных сношений, а статья 61-я Учреждения возбуждает даже сомнение в том, имеют ли «избираемые лица» самое *право* представлять своих избирателей. С другой стороны, эти лица не находятся ни в какой зависимости и от Верховной власти и не несут пред нею какой-либо ответственности за свою деятельность. Не представляя ни прав народных, ни прав Верховной власти, эти лица имеют, однако, поразительную степень силы и независимости. Они даже и перед законом ответственны фактически лишь «по постановлению Думы» (ст. 21), то есть по собственному своему. А между тем, хотя они обязаны лишь «обсуждать законодательные предположения, восходящие к Верховной Самодержавной власти», однако же без «одобрения» их не может последовать никакой новый закон (ст. 86), а потому, по смыслу статьи 94-я, не может быть отменен и какой-либо прежний закон.

Откуда может истекать такая чрезвычайная власть лиц, не представляющих ни народа, ни Верховной власти? По-видимому, их право истекает исключительно от воли Верховной власти; но трудно понять, каким образом право, даваемое Верховною властью, может становиться столь независимым от нее самой.

По старой теории Гоббса, монархический абсолютизм объяснял-

ся тем, что народ отрекся от своей воли в пользу монарха. Но при этом народ переставал уже быть властью Верховною, чем и объяснялась независимость монарха. По нашим же узаконениям 1906 года Верховная власть оставлена за Монархом, который не дает никакой присяги на верность конституции. Наоборот, члены Думы обязуются «хранить верность Его Императорскому Величеству Государю Императору и Самодержцу Всероссийскому» (приложение 1 к ст. 13 Учреждения). По статье 17-й, без этого торжественного обещания избранному нельзя стать членом Думы, и вообще это обещание верности дается членом Думы не лично, по долгу подданного, а по долгу члена учреждения.

Все это вместе взятое делает совершенно непонятным, какой государственно-правовой принцип выражают в себе у нас лица, избранные населением для участия в законодательной работе. С одной стороны, они не зависят решительно ни от кого; с другой стороны, не имеют в себе никакого самодовлеющего права, которое бы объясняло их влияние на все и их независимость от кого бы то ни было. Как все загадочное в законе, этот институт ищет своей разгадки в практике. Самоволие членов Думы превзошло все исторические примеры. Члены Думы считают себя буквально чем хотят: некоторые — царскими слугами, некоторые — представителями групп населения, некоторые — вообще представителями народа (по ходячей конституционной теории), некоторые — представителями даже не нации, а революционного класса — пролетариата. «Избранные населением Империи лица», не зная сами, что они такое, пробуют быть чем кому угодно, и едва ли мы ошибемся, утвердительно сказав, что и правительство не знает, что за институт представляют наши «избираемые» лица.

С этою загадочностью и неясностью, порождающею самоволие и революционные попытки, нам кажется, *реформа должна покончить прежде всего*. Закон необходимо должен объяснить, что это за институт, откуда проистекают его права, и соответственно с тем последовательно и логически определить права и обязанности лиц, «избираемых» для законодательной деятельности.

Вдумываясь в учредительные и объяснительные волеизъявления Верховной власти, нам кажется, что закон должен бы был прямо и ясно признать избираемых членов Думы и Государственного совета не чем иным, как *народным представительством*, введя таким этот институт в наш государственный строй. Но при этом необходимо оберечь и государственный строй, и закон от ошибки, опасение которой, быть может, и было причиной столь непонятной и загадочной постановки «избираемых» лиц по Законам 1906 года.

Народное представительство вообще бывает двоякого рода:

1) оно может представлять собой *волю народа, государственную власть народа,* в каковом случае само является носителем Верховной власти; 2) оно может представлять *мнения, интересы и желания народа* пред Верховною властью. У нас, вне сомнения, может быть лишь народное представительство второго рода, ибо как закон, так и исторический факт одинаково говорят, что Верховною властью в России является *Монарх*: значит, другой Верховной власти ни у кого уже не может быть. Как ни ясно кажется это, закон должен выразить это в своем тексте и засим организовать народное представительство, сознательно и логически, сообразно с тем, что оно есть в действительности.

Представительство, выражающее в себе не волю и власть народа, а его мнения, интересы и желания, не только не находится в каком-либо несоответствии с Верховною властью Самодержавного, неограниченного Монарха, но, напротив, составляет необходимое при нем учреждение. Его смысл состоит в том, что оно создает *реальную* связь между Царем и народом, — связь, всегда предполагаемую при Монархическом Самодержавии, но без народного при Царе представительства способную дойти почти до фикции.

Но если закон будет созидать *такое* народное представительство, то он непременно должен озаботиться, чтобы лица, им облеченные, были *действительными* представителями народа, то есть находились с ними в связи и взаимном понимании. Этого нельзя достигнуть иначе, как назначая представителя (депутата) не от случайной массы избирателей, как ныне, а от определенных *групп* населения. В этом случае депутат имеет возможность знать своих избирателей, объясняться с ними, давать им отчеты, узнавать их мнения о своей деятельности, узнавать их потребности и желания. Система *наказов* неприменима при отправке депутата на общую законодательную работу, но когда депутат знает свою группу и посылающая его группа знает его, то взаимное понимание и нравственная ответственность депутата и без наказов сами собой установятся.

Такие группы нелегко найти на практике. Народ в настоящее время более дезорганизован, чем когда бы то ни было. Даже наиболее организованный доселе класс — земледельческое крестьянство — теперь переживает эпоху дезорганизации, распадения общины и какого-то нового подбора своих членов. Быть может, наилучший исход составило бы представительство от земских и городских учреждений, от остатков сословных учреждений, с постепенным дополнением этого представительства по мере образования новых организованных групп, как, например, рабочих промышленных, сплачиваемых в страховые учреждения. Разумеется, мелкие учреж-

дения — крестьянские, рабочие, отчасти городские, могли бы для выборов депутатов быть соединяемы в более обширные группы. Во всяком случае, вступив на путь представительства от реальных групп, мы могли бы его составить и теперь и усовершать с дальнейшими трудами в том же направлении.

Необходимым последствием этого рода представительств является возможность доступа для депутата к Верховной власти. Исполняя ту законодательную работу, для которой он призван и избран, депутат имеет еще другую миссию — быть органом общения народа с Верховной властью не как член Думы или Совета, а как представитель известной группы населения, тем более что сама Верховная власть, утверждая или не утверждая законопроект, может иметь потребность выслушать голос лиц, в данном деле наиболее заинтересованных.

Третье последствие правильно поставленной идеи народного представительства состоит, наконец, в том, что представительством могут пользоваться только граждане данного государства, а не элементы антигосударственные, как ныне. В законодательных учреждениях не может быть представительства ни от каких групп, враждебных обществу или государству, не только в смысле, например, ассоциаций воров, грабителей, фальшивомонетчиков, контрабандистов и т. п., но также и от групп, принципиально отрицающих данное государство, каковы группы революционные. Их присутствие в современных законодательных учреждениях составляет величайший абсурд конституционализма и одно из сильнейших орудий революционных потрясений страны. Можно почти наверное сказать, что, например, в Германии, со времени развития социального законодательства, социально-демократическое представительство является главным препятствием для развития *рабочего* представительства и для превращения рабочего класса в класс гражданский, действительно занятый постоянным улучшением своего социально-экономического положения. У нас, при малом гражданском развитии населения, представительство революционных партий еще гораздо вреднее и опаснее для разумного социально-политического созидания страны.

В общей сложности установка народного представительства *при Верховной власти*, а не как орудия переворота Верховной власти, составляет самую настоятельную нужду при реформе института наших загадочных, «избираемых населением» законодателей. Это задача принципиального значения. А вместе с нею имеется еще ряд чисто технических несовершенств в учреждениях 1906 года, вполне обнаруженных практикой и тем яснее вопиющих о реформе. Этому вопросу мы посвятим, однако, особое рассуждение.

(«Московские ведомости». 1910. № 252)

О реформе законодательных учреждений

Как мы заметили вчера в № 252 «Московских ведомостей», практика наших новых законодательных учреждений выяснила в них очень много недостатков. Неясно даже то, почему, в каких целях, они разделены на две палаты, как теперь выражаются. Мы не говорим, чтоб это было не нужно; но надо знать, для чего это делается, в чем именно функция каждой из палат.

У нас, конечно, шли просто по стопам Европы, и единственный смысл Государственного совета видели, вероятно, в том, что это более «консервативное» учреждение, некоторая сдержка для буйной нижней палаты, некоторый контроль ее поспешных и легкомысленных решений. Нельзя, однако, не заметить, что при добропорядочном государственном строе совсем не должно быть ни легкомысленных, ни буйных, ни революционных учреждений, как не должно быть и никаких консервативных учреждений, а требуется, чтобы каждое учреждение исполняло какую-нибудь специальную функцию, и исполняло ее хорошо. Создавать почему-то одно революционное учреждение, другое консервативное, третье реакционное — это значило бы не вести государственное дело, а играть в политику.

В законодательном деле, как и в других, действительно потребны *инстанции* делопроизводства, но они должны иметь разумный деловой смысл, как это, например, существует в судебном ведомстве. С этой точки зрения отношения Государственного совета и Государственной Думы требуют серьезного пересмотра. Мы, однако, оставляем этот вопрос на будущее и переходим специально к вопросу о Государственной Думе. В ее деятельности практика выяснила особенно много недостатков; некоторые из них положительно нетерпимы, другие, во всяком случае, предоставляют серьезные неудобства.

Прежде всего непонятно, почему председатель Государственной Думы есть лицо, *избираемое* самой Думой. Если бы предположить, что Государственная Дума — какая-то враждебная и чуждая для государства сила, то, разумеется, ей необходим собственный, излюбленный председатель. Но в государстве все учреждения должны быть государственными, тут недопустимы никакие неприятельские армии. Следовательно, в вопросе о председателе мы должны исходить не из счетов и препирательств двух враждебных сторон, а из соображения о пользе для дела.

Функция председателя состоит в руководстве порядком прений, и совершенно не видно, почему нужно для этого лицо непременно *выбранное*. Фактически мы видим, что назначенный председатель

Государственного совета оказывается лучше избранного председателя Государственной Думы. И это немудрено, ибо его положение яснее и проще. Избранный председатель связан с большинством, давшим ему голоса. Он поневоле считается с этим большинством, а потому или держит его руку, или постоянно в этом заподозривается. Назначенный председатель, напротив, может вести свое дело с бóльшим беспристрастием и большею независимостью. Он самим фактом назначения поставлен вне партий и направлений, облекается *единственною* обязанностью руководить порядком прений, соответственно с чем и намечается по способности именно к этой роли.

Трудно сомневаться, что дела в Государственной Думе пошли бы лучше и успешнее, если бы и в ней, подобно Государственному Совету, председатель назначался Верховною властью. Мешать этому способны лишь самые преувеличенные опасения за нравственную независимость думской работы.

Но до каких геркулесовых столпов способны доводить такие опасения, видно из нынешней постановки неприкосновенности личности и слова членов Государственной Думы. Их «неприкосновенность» уже вошла в насмешливую поговорку и компрометирует Думу в стране больше, чем могло бы компрометировать какое бы то ни было рабское состояние. Сверх того, *такая степень* безнаказанности за преступления не только нарушает народные права, но подрывает авторитет и суда, и государства вообще. Несомненно, что неприкосновенность и неподсудность членов Государственной Думы должны быть пересмотрены и значительно ограничены.

Есть предметы неприкосновенные и для неприкосновенных депутатов, и государство *обязано* не жертвовать этими предметами в пользу «избираемых» лиц, даже если они после реформы приобретут более высокий характер «народных представителей». Закон должен быть священен и для «законодателей». А потому, конечно, член Думы должен подлежать не только *наравне* с прочими гражданами, но и *сугубой* ответственности, по крайней мере, за:

1) оскорбление Величества;
2) государственную измену;
3) преступления против религии;
4) преступления против нравственности;
5) призыв к бунту.

Несомненно, что Государственная Дума как *учреждение* крайне страдает из-за истинно бесшабашной безответственности своих отдельных членов.

Мы видели роспуск Думы из-за отказа в выдаче преступников или из-за подозрительного пособничества их бегству. А между тем

есть ли какая-либо справедливость путем роспуска лишать звания лиц невиновных, честно исполняющих свой долг, только потому, что преступникам дана возможность неприкосновенности, пока Дума не распущена?

Никакого *согласия* Думы на выдачу преступных ее членов не должно требоваться в законе. Это не иностранная держава, а такое же русское государственное учреждение, как все прочие, и члены Думы за совершенные ими преступления должны быть привлекаемы обычными судебными властями без осведомления о согласии на это самого преступника или его коллег. Исключение могут представлять лишь преступления по должности, караемые в порядке статей 86 — 95 Учреждения Государственного Совета.

Почти неисправимые недостатки в деятельности Государственной Думы создаются также неимоверным количеством дел, ее рассмотрению подлежащих. Об этом давно и много говорят чуть ли не все знающие положение членов Думы и Государственного совета. Нет никакой человеческой возможности рассмотреть горы законопроектов, которыми заваливаются члены этих учреждений. Эти груды бумаг не умещаются в шкафах даже богатого кабинета и начинают сваливаться на пол. Необходимо должно быть пересмотрено и изменено прохождение дел в порядке административном и в порядке законодательном. Раз администрация подвергается ныне двойному контролю, она может получить более расширенные права, с тем чтобы *законодательные* учреждения не обязаны были тратить время на обсуждение таких «законов», как отпуск ста рублей на физический кабинет какой-нибудь гимназии.

Понятие о *законе* должно быть сжато и очищено. От этого работа законодательных учреждений сократилась бы во много раз и выиграла бы во столько же раз в качестве. Гораздо выгоднее было бы расширить и углубить контроль народного представительства над действиями исполнительной власти. А это не только возможно, но и необходимо воспоследовало бы при преобразовании народного представительства в указанном нами смысле (Московские ведомости, № 252).

Сокращение количества дел не помогло бы, однако, вполне порядку, если не принять также решительных мер к ускорению бюджетной работы Думы и Совета. Бюджет, как известно, стал у нас излюбленным предметом эксплуатации политиканства. Думские партии сделали из него способ давить на правительство и расширять свою власть, затягивая преднамеренно разрешение кредитов и нанося этим величайший вред всему государственному хозяйству. Платоническое предписание закона о сроке рассмотрения росписи не

исполняется, и правительство не имеет никаких способов побудить Думу к исполнению ее обязанностей. Единственное средство искоренить это быстро вкоренившееся зло состояло бы в том, чтобы роспись, если не будет рассмотрена к назначенному сроку, изымалась из Думы и переходила в Государственный совет; если же и там не будет окончена к сроку, переходила бы далее на единоличное решение Государя Императора. Тогда политическая спекуляция на почве росписи была бы вырвана с корнем.

Точно так же необходимо поставить вообще какой-либо *срок обсуждения* законов. В Думе застревают на целые годы важнейшие правительственные законопроекты, причем это делается в некоторых случаях несомненно предумышленно, в тех же политиканских целях партий или вожаков, которым, по их оппозиционным или избирательным соображениям, оказывается потребно оттянуть обсуждение важного закона или выдвинуть на первую очередь какой-нибудь совсем неважный. Известно, что иногда уже оказывались потребными самые могущественные внешние воздействия, чтобы заставить Думу выходить из такого преднамеренного оттягиванья дел. Установление предельного *срока* обсуждения (конечно, достаточно продолжительного) пресекло бы эти нетерпимые злоупотребления, так как по истечении назначенного срока законопроект должен был бы переходить в Государственный совет, а по истечении срока обсуждения в последнем — восходить на непосредственное решение Верховной власти. Такая перспектива отбила бы у политиков охоту злоупотреблений своею бесконтрольною властью и безнаказанным произволом.

В заключение нельзя не указать еще на необходимость *сокращения сессий* Государственной Думы. Конечно, если мы хотим развить из депутатов сословие политиканское, то вопрос о сроке сессий не важен. Но если желательно развивать у нас действительное народное представительство, то необходимо дать депутатам возможность не отставать от жизни представляемых ими групп и находиться с ними во взаимообщении. Для достижения этого нужно иметь время, свободное от законодательствования, и сокращение сроков сессий широко было бы вознаграждено улучшением качества работы народных представителей, более окруженных влияниями народного духа.

Таковы, нам кажется, главнейшие задачи реформы народного представительства, которые с каждым годом яснее указываются практикой Государственной Думы.

(«Московские ведомости». 1910. № 253)

Два типа народного представительства

Подымая вопрос о реформе народного представительства, мы, естественно, не можем не задать себе вопроса: какой из вышеуказанных типов представительства выше, разумнее, полезнее, а в частности, при каком из них народ имеет более серьезное влияние на решение государственных дел? Сравнение типов столь различных, конечно, очень сложно. С одной стороны, мы имеем стремление посредством народного представительства создать саму *Верховную власть*. С другой стороны, мы имеем народное представительство *при Верховной власти*. С точки зрения честолюбия депутатов, конечно, первый тип кажется привлекательнее: быть Верховной властью — выше, чем быть хотя бы и важным орудием Верховной власти. Но мы не можем оценивать высоту учреждений меркой личных интересов депутатов. Для такой оценки приходится думать об интересах народа и государства. А с этой, единственно правильной точки зрения, представительство народа при Верховной власти несравненно предпочтительнее, чем создание Верховной власти из народных представителей.

Прежде всего, если говорить собственно о России настоящего момента, стремление создать Верховную власть из представителей народа есть стремление ниспровергнуть уже существующую Верховную власть Монарха. Задача чисто революционная, влекущая неизбежно к смутам и междоусобицам, к подрыву народных сил на какой-то очень продолжительный период времени, с постоянным чередованием революций и реакций, которые попеременно уничтожают все ими сделанное и дают народу какой-то плохой компромисс между двумя непримиримыми идеями. Эта политическая работа нам представляется прямо нелепою с точки зрения интересов нации и государства. Зачем мы будем резаться взаимно из-за создания Верховной власти, если она и без того существует у нас так много веков?

Она есть и была, она руководила народом русским при множестве различных условий, избавляя его от опасностей, приводя его к исполнению великих международных и внутренних задач. В каждый исторический период она успешно производила глубочайшие реформы, приспособленные к новому развитию сил народа и государства.

При здравом смысле невозможно постигнуть: для какой надобности мы стали бы ниспровергать эту монархическую Верховную власть и заменять ее парламентарным способом создания Верховной власти?

Если мы отвлечемся от современной России и станем на общую государственно-правовую почву, то и тогда должны сказать, что Самодержавная Верховная власть Монарха для народа и государства выгоднее всякой другой.

Верховная власть государства действует тем лучше, чем она прочнее и незыблемее. Такова и есть монархия. Постоянное же созидание Верховной власти, точнее — ее носителей, при республике и парламентаризме, лишает государственный аппарат этой необходимой устойчивости. Поэтому-то даже и в парламентарных странах цепляются за обрывочки монархии как за некоторую гарантию хоть какой-нибудь устойчивости вечно зыблемого носителя Верховной власти (парламента). Там же, где монархическая Верховная власть не потрясена до невозможности существования, ею должно дорожить как величайшим политическим сокровищем, и все, о чем можно и должно заботиться, — это поддержание или создание условий, при которых бы Монарх не разъединялся с народом и мог не в одной теории, а на практике являться *представителем всей нации*. Таковая функция и лежит на народном представительстве при Верховной власти Монарха.

Эта функция высока и почетна для самих лиц, ее несущих, и такое представительство есть единственное, при котором народ действительно присутствует при Верховной власти. Создание Верховной власти из представителей народа есть всегда не более как обман народа. Это факт не только вполне засвидетельствованный наукой, но и практически вполне известный народам во всех парламентарных странах. В действительности народ там совсем не имеет *своего* представительства, а имеет лишь представителей *партий,* господствующих над народом.

За исключением немногих малых стран, как Швейцария, имеющая чисто демократическое устройство, единственный способ ввести народ в государственное управление дает народное представительство при Монархе, без всяких претензий заменить собой Монарха.

Права такого представительства, конечно, складываются иначе, чем при парламентарном строе, но могут быть и глубже и шире. Нынешние наши «избираемые лица» имеют на вид поразительно широкие права — но в отношении чего? Им дано то, чего хороший человек вовсе и не пожелает иметь. Мы видим, что в Думе можно почти безнаказанно, а то и совсем безнаказанно совершать величайшие скандалы, можно ничего не делать, можно совершать преступления, как оскорбление Величества, оскорбление религии, оскорбление нации, армии, ведение революционной пропаганды с дум-

ской кафедры и т. д. Но для народа вовсе не нужно, чтобы депутаты его имели права на такие деяния, да и для хорошего гражданина не требуется права на совершение того, чего ему не позволяет делать гражданская и человеческая совесть. Нынешние «избираемые лица» имеют право обсуждать законы и бюджет, политически спекулируя тем и другим. Конечно, представители народа при Верховной власти таких вредных для народа и государства прав получить не могут. Но они взамен того могут и, по смыслу своего учреждения, должны иметь другие, более важные права.

Так, например, они по самой идее своей должны иметь доступ непосредственно к Верховной власти, право доведения до ее сведения мнений и нужд своих избирателей. Нынешние «избираемые лица» имеют право контролировать исполнительную власть только с точки зрения «закономерности» ее действий. Народное представительство при Верховной власти, несомненно, получило бы право контроля правительственной власти не только с точки зрения закономерности, но также *целесообразности* и *успешности действий*.

При таком положении влияние народного представительства стало бы и глубже, и полезнее. Да и вообще, опираясь не на партии, а на само население и находясь в непосредственном общении с Верховною властью, представительство народа получило бы несравненно более значения и влияния, нежели вечно борющиеся со всеми властями претенденты на присвоение себе Верховной власти. Представительство, нами рекомендуемое, не подрывает Верховной власти и не присвояет ее себе, а, напротив, укрепляет ее. Но эта функция, высокая, почетная и влиятельная, для государства и народа необходима.

Вся ценность народного представительства зависит от того, насколько оно проводит в государственную жизнь мысль чисто народную и попечение о нуждах действительно народных. Но и в этом отношении рекомендуемое нами представительство вне всякого сравнения выше парламентарного.

Представительство парламентарное основано на объединении народа партиями, а потому неизбежно создает господствующий политиканский слой. Эта система не объединяет народ с государством, а разъединяет посредством средостения партий. Организованная часть партий, всегда ничтожной численности по сравнению с народными массами, становится единственным, так сказать, активным гражданством. Эта система создает господствующий над народом политиканский класс, который не может быть назван новою «аристократией» только по неблагородству своего персонала, но во всяком случае эта система глубоко антидемократична.

Напротив, система представительства от самих групп населения столь же глубоко демократична. Она всем своим влиянием постоянно направляет мысль государства на заботу не о том, что нужно для партий, а на то, что нужно для самого населения, для народа.

Но если, таким образом, прямое внепартийное представительство народа единственно полезно и нужно для населения, то и для крепости и мудрости государства нужно также только оно. Государство тем прочнее, чем теснее связано с народом, чем более выражает в себе и в своем действии народную мысль и потребности. Как в отношении внутреннего порядка, так и в отношении внешней мощи сильно и прочно только государство, связанное с мыслью и потребностями народа. Все же эти условия создаются только рекомендуемым нами представительством.

Таким образом, если мы станем на точку зрения блага народа и государства, то не можем вынести другого решения, как то, что для *народа* и государства нужно и полезно исключительно непосредственное, групповое, внепартийное представительство народа при Верховной власти. Что касается представительства, имеющего целью создание из себя Верховной власти, то это учреждение может получать смысл разве только в случае отсутствия другой, более прочной Верховной власти; у нас же, в России, при наличности Верховной власти Монарха таковой потребности нет, а потому и парламентарное представительство окончательно не имеет никакого смысла существования.

(«Московские ведомости». 1910. № 254)

У могилы П. А. Столыпина

В минуту последнего, хотя заочного, прощания с человеком, которого я высоко ценил, на которого возлагал много надежд и которого благородная личность возбуждала во мне искреннюю привязанность, — в такую минуту невольно вырывается слово чисто личное, свободное от условностей, такое, какое от меня слыхал почивший при его жизни.

То, что читающие эти строки имеют перед собой, — не статья. Это мое грустное размышление над могилой утраченного человека, близкого не по внешним условиям и отношениям света, а по чувству, развившемуся за четырехлетнее знакомство... Четыре года —

это почти вся кратковременная политическая жизнь правителя, промелькнувшего в нашей государственности, как мимолетный блестящий метеор.

Теперь его оплакивают, и — есть за что. Дай Бог, чтобы нам не пришлось оплакивать его еще сильнее, если Россия начнет справлять по нем тризну междоусобиц... Его редкий талант распутывать усложнения и парализовать опасности только и давал нам последние пять лет возможность жить среди такого положения, которое само по себе представляет не столько общественный и политический строй, сколько хаос борющихся сил, лишенный внутреннего равновесия.

Не Петр Аркадьевич создал это положение. Он им был захвачен, как и все мы, малые люди, но на него легла тяжкая задача, на нас не лежавшая: в этом расшатанном, хаотическом состоянии страны и государства вести государственный корабль.

И он его повел. Вчера еще никому не известный, он проявил несравнимое искусство кормчего. На разбитых щепках некогда великого корабля, с изломанными машинами, с пробоинами по всем бортам, с течами по всему дну, при деморализованном экипаже, при непрекращающейся бомбардировке врагов государства и нации, Петр Аркадьевич Столыпин страшным напряжением своих неистощимых сил, беспредельной отдачей себя долгу и редкими правительственными талантами умел плыть и везти пассажиров, во всяком случае, в относительном благополучии.

Его долго не признавали и отрицали, как теперь, может быть, станут превращать в кумир. Я не преклонялся перед ним, не преклоняюсь и теперь ни перед чем, кроме его благородной рыцарской личности. Но не обинуясь скажу, что за те свыше двадцати лет, в течение которых я знал целый ряд крупнейших наших государственных деятелей, не вижу ни одного, который бы был выше Столыпина по совокупности правительственных способностей. Были лица более глубокие в смысле философии государственности, более, конечно, твердого характера, более, конечно, обширных знаний и, конечно, — более определенного миросозерцания. Но правителя, соединяющего такую совокупность блестящих качеств, необходимых в то время, когда одному приходится заменять собою десятерых, правителя такого самоотвержения, такой напряженной сердечной любви к России — я не видал.

Думаю, что не случайно он попал в свое время на первое место. Тогда на первом месте мог быть только он. Положение было слишком непривлекательно и страшно. Дело, конечно, не в опасности смерти. Многие отдавали жизнь свою не менее беззаветно. Но страш-

на была самая трудность дела, отнимавшая надежду на успех. В этом отношении у Петра Аркадьевича были внутренние опоры, которых *в такой степени*, мне кажется, не обнаруживалось у других. Это — вера в Бога и в Россию. Это давало ему веру в успех даже без отчетливого представления, в чем он будет заключаться. В этом был, думаю, секрет его уверенности, которая давала шансы на успех сама по себе.

У Петра Аркадьевича Столыпина были необычайно чуткие русские инстинкты. Он, я прямо скажу, как истый человек интеллигенции, не знал России, особенно Великороссии, но кровь предков говорила в нем. Он, по общеинтеллигентскому несчастью, не знал православной веры, что порождало его ошибки в церковной политике. Но кровь предков громко говорила в нем, и его душа была глубоко русская и христианская. Он так верил в Бога, как дай Господь верить Его служителям пред алтарем... Он так верил в Россию, что в этом перед ним можно только преклоняться. И в этой вере он черпал огромную силу.

Года три назад, после одной моей долгой речи, полной недоумений в отношении его политики, он ответил: «В сущности, ваши слова сводятся к вопросу, что такое я: великий ли человек, русский Бисмарк, или жалкая бездарность, умеющая только влачить день за днем?.. Вопрос странный для меня... Что такое я — не знаю. Но я верю в Бога и знаю наверное, что все, мне предназначенное, я совершу, несмотря ни на какие препятствия, а чего не назначено — не сделаю ни при каких ухищрениях».

Позднее, уже при последней нашей встрече в этой жизни, тринадцатого мая сего года, на мои доказательства, того, что у нас нет умиротворения и положение крайне обостряется, он сказал просто: «Я верю в Россию. Если бы я не имел этой веры, я бы не в состоянии был ничего делать»...

Для него голос веры был аргументом.

Я возразил, что и я верю, но только тогда, когда Россия действует в свойственных ей условиях. А он верил — безусловно, во что бы то ни стало и невзирая ни на что... Это был один из тех людей, которым можно устраивать триумф «за то, что он не отчаялся в спасении отечества».

И вот с той необоримой силой, которую дает вера, он, ничем не смущаясь, стоял на руле в то время, когда кругом кипела буря и корабль трещал по всем швам, а шквалы ежеминутно готовились снести самого кормчего в бездну. Я говорю не о смерти. Это не в счет. Он сам говорил мне: «Когда я выхожу из дому, я никогда не знаю, возвращусь ли назад». Но не в этом дело, а в шквалах поли-

тических. Все время нашего знакомства я только и слышал о хронических готовящихся его «падениях». Сколько раз тончайшие политики назначали чуть не дни этого. Но он не падал и не упал до конца. Его держало на месте то, что вместо него невозможно было найти другого человека, и у самих противников в последнюю минуту не подымалась рука на него. Всякий понимал, что таких талантов, такой находчивости, такой вечной бодрости не найти. Где взять человека, имеющего в себе такой неистощимый арсенал правительственных средств? И не было, и нет такого. Он один в самую трудную минуту умел найти способы сделать, казалось бы, невозможное, или предотвратить, казалось бы, непредотвратимое. Его личность заменяла все, и государственный корабль, скрипя и треща, двигался, вез сто миллионов пассажиров и подчас даже отражал врагов пальбой из своих подбитых орудий с видом некоторой победоносности.

И я спрашивал себя четыре года, как спрашиваю теперь пред могилой его: что, если бы такой капитан шел на настоящем корабле, а не на нашей дырявой посудине? Какие бы страницы славы он прибавил к славным летописям прошлого? Я спрашивал себя (и его самого): зачем плыть на такой рухляди? Допустим, что человек исключительных талантов делает чудо мореплавания, не идя так долго ко дну, и поражает удивлением всякого, следящего за этим непостижимым плаванием. Но ведь не может чудо продолжаться вечно, не может никакая находчивость капитана спасти в конце концов от крушения эти обессмысленные щепки некогда победоносного корабля!

Это было предметом вечным разногласий моих со покойным. Конечно, не он разбил корабль. Он поплыл на том броненосце, где служил юнгой и лейтенантом в ту роковую минуту, когда ему пришлось принять место капитала. Но как не озаботиться исправлением?

Я знал и понимал, что это легче сказать, чем сделать. Тем более что корабль ведь не стоит мирно в доке, а идет в бурном море, среди неприятельских миноносцев. Но вопрос по крайней мере в плане, в намерениях, в решимости пользоваться каждой минутой, возможной для починки...

Об этом я много раз спорил с ним, между прочим, и при последнем свидании 13 мая.

Потом я отправил ему 6 июля в подкрепление беседы длинное письмо, которое привожу ниже особо. Оно писано ровно за два месяца до смерти Петра Аркадьевича. Но лично говорить с ним уже больше не пришлось. Он то выезжал в имение, то был занят спеш-

ными делами... И, наконец, сложил свои кости за Царя и Родину в такой же чарующей красоте смерти, как умел жить.

Эта смерть составила большой удар для моих надежд, которых я до конца не оставил. Я верил в него именно по искренности его отношения к делу, и он знал это. Мне теперь остались дорогой памяткой его слова, заключившие последний горячий спор. «Я, — сказал он, — знаю очень хорошо, что, когда я паду, вы будете приходить ко мне еще охотнее, чем теперь». Это правда. Я ценил в нем именно его *личность*, а потому-то и верил, что в конце концов он увидит, что я прав, хотя в действительности оказался только один пункт, на котором он, по собственным словам, согласился со мной, — это именно в отношении произведенного в 1906 году подрыва русской гегемонии в Империи. Однако я верил, что такой отзывчивый ум, проникнутый русским чувством, не может, наблюдая смысл совершающихся фактов, не перейти к сознанию самого содержания национальных русских начал.

А если бы П. А. Столыпин дошел до этого — кто мог бы лучше его найти формы и способы воссоздания разрушенных храмин России?

Этого, однако, не случилось. Теперь он ушел навсегда, а мы остались с нашим истрепанным кораблем, на котором едва ли кто способен проплыть благополучно, кроме Столыпина...

Я не упрекаю, конечно, покойного. Он делал, как ему указывал разум, поступал по-своему, как и должно. Иначе он бы и не заслуживал названия государственного человека. Но дозволительно пред могилой его высказать сожаления, которые он слышал от меня при жизни. Дозволительно думать, что, может быть, теперь он бы не был и в могиле, если бы не верил несуществующему умиротворению. Но все — увы! — пошло таким путем, как пошло... Теперь остается только поблагодарить его хоть за то, что он дал, — за эти пять лет спокойной жизни. Это достаточный срок для того, чтобы люди, способные думать, могли приготовиться к какому-либо прочному устроению родины.

Много ли у нас надумали и что теперь сделают, когда ушел Столыпин, по жалобам своих противников, мешавший им, — все это увидит тот, кто доживет... Боюсь, что ничего, пожалуй, не сделают и без него, и тогда придется еще не раз вспомнить Петра Аркадьевича, умевшего выручать нас из бед даже и на нашей дырявой посудине...

Царство ему Небесное и вечная память...

(«Московские ведомости». 1911. № 207)

Последнее письмо Столыпину

Ваше высокопревосходительство,
уважаемый Петр Аркадьевич!

Позвольте мне снова возвратиться к вопросу о пересмотре закона 1906 года, который должен сделать номинально носителя Верховной власти государства действительным обладателем присущих ей прав. Дело это неотложимо, так как с нынешним режимом Россия совсем деморализуется и расшатывается. Тут нужны меры, пока еще не поздно.

Вы со всею искренностью старались вырастить государственный строй, врученный Вам на основах 1906 года. Но, положа руку на сердце, Вы не можете не видеть сами, что этот строй становится все хуже и хуже и ничего лучшего впереди не обещает. На что же Вы уложили такое громадное количество стараний, силы, энергии и, несомненно, огромного искусства? Неужели Россия, по крайней мере ее история, не спросит, почему Вы всего себя истратили на обработку абсолютно бесплодной почвы? А ведь Россия, по своим природным данным, обладает богатой почвой, действительно сторицей способною окупать государственный труд. Но эта почва лежит вне конституции 1906 года.

Вы убеждены в необходимости народного представительства. Я также принципиальный сторонник его и не представляю себе Самодержавия без народного представительства. Но 1906 год не дает нам и народного представительства. Он создает представительство партий. Тут не истинно народная точка зрения, не швейцарская, например, а точка зрения власти политиканства, французская (бонжамен-констановская).

Если мы хотим народного представительства, то должны его выращивать непременно при Самодержавии. А конституция 1906 года подрывает и то и другое.

Овладевшая Россией политиканская аристократия пресекает попытки реформы утверждением, будто бы Государь Император, ограничив свою власть в 1906 году, уже лишился права самостоятельной перестройки узаконений 1906 года. Я первый был бы против всякой незакономерности, но в этом отношении наши политиканы просто напускают туман.

С точки зрения закономерности положение вполне ясно. Оно таково. Государь Император, в качестве власти Верховной, учредительной, санкционировал такой строй, при котором власть Импе-

ратора ограничена. Понятно, что все время, пока Верховная власть поддерживает существование именно данного строя, означенные ограничения составляют законную норму. Но это не значит, что Верховная власть теряла право изменять самый строй, ею раз заведенный, отменять его, вводить еще большие самоограничения или, напротив, устранять их. Юридически безграничные учредительные права Верховной власти есть факт государственной природы. Самоограничения Верховной власти сохраняются лишь до каждого нового акта учредительства.

Таким образом, вопроса о праве Верховной власти изменять какой бы то ни было строй не может и существовать. Вопрос о таких изменениях сводится не к закономерности, а только к целесообразности.

Вопрос же о целесообразности приводит нас именно к пожеланию изменить строй, явно оказавшийся неудачным, не осуществляющим целей государственного блага.

Этот строй уже практически показал свое полное несоответствие с задачами хорошего управления страной. Полный противоречий по внутреннему смыслу, он порождает борьбу не только партий, но даже самих государственных учреждений, и это потому, что у государства отнято действие необходимой части механизма, последней решающей инстанции, то есть Верховной власти. Когда Верховная власть не лишена своих прав, то если она даже ими не пользуется (как и должно быть, пока дела идут хорошо), ежеминутная возможность ее выступления держит всех в должном порядке.

Но когда конституция закрывает для Верховной власти реальные способы проявления, то государство погружается в беспорядки.

Строй 1906 года, будучи по смыслу двойственным и уклоняясь от ясного отношения к какой бы то ни было Верховной власти, и сложился так, что в нем все могут мешать друг другу, но нет никого, кто принудил бы государственные учреждения к солидарной работе. Сам Государь Император может самостоятельно лишь не допустить закона восприять силу, но создать потребного для страны закона самостоятельно не может. Но такое построение учреждений годилось бы только при задании «ничего не делать», а ведь государство, наоборот, имеет задачей работать, и особенно в стране, столь расстроенной за предыдущие годы бедствий и смут.

Этот строй, крайне плохой в смысле аппарата, сверх того, совершенно антинационален, то есть не соответствует ни характеру нации, ни условиям общего положения Империи. От этого в стране порождается на всех пунктах дезорганизация. Единящие элементы ослабляются. Появляется рыхлое, скучающее, недовольное настрое-

ние. Русские теряют дух, веру в себя, не вдохновляются патриотизмом. При этом классовые и междуплеменные раздоры необходимо обостряются.

Россия составляет нацию и государство, великие по задаткам и средствам, но она окружена также великими опасностями. Она создана русскими и держится только русскими. Только русская сила приводит остальные племена к некоторой солидарности между собой и с Империей. Между тем мы имеем огромное нерусское население, в том числе такое разлагающее и антигосударственное, как евреи. Другие племена, непосредственно за границей нашей, на огромные пространства входят в чужие государства, иные из которых считают своим настоящим отечеством. Мы должны постоянно держаться во всем престиже силы. Малейшее ослабление угрожает нам осложнениями, отложениями. Внутри страны все также держится русскими. Сильнейшие из прочих племен чужды нашего патриотизма. Они и между собой вечно в раздорах, а против господства русских склонны бунтовать. Элемент единения, общая скрепа — это мы, русские. Без нас Империя рассыплется, и сами эти иноплеменники пропадут. Нам приходится, таким образом, помнить свою миссию и поддерживать условия нашей силы. Нам должно помнить, что наше господство есть дело не просто национального эгоизма, а мировой долг. Мы занимаем пост, необходимый для всех. Но для сохранения этого поста нам необходима Единоличная Верховная власть, то есть Царь не как украшение фронтона, а как действительная государственная сила.

Никакими комбинациями народного представительства или избирательных законов нельзя обеспечить верховенства русских. Себя должно понимать. Как народ существенно государственный, русские не годятся для мелочной политической борьбы: они умеют вести политику оптом, а не в розницу, в отличие от поляков, евреев и т. п. Задачи верховенства такого народа (как было и у римлян) достижимы лишь Единоличной Верховной властью, осуществляющей его идеалы. С такой властью мы становимся сильнее и искуснее всех, ибо никакие поляки или евреи не сравнятся с русскими в способности к дисциплине и сплочению около единоличной власти, облеченной нравственным характером.

Не имея же центра единения, русский народ растеривается, и его начинают забивать партикуляристические народности. Историческая практика создала Верховную власть по русскому характеру. Русский народ вырастил себе Царя, союзного с Церковью. С 1906 года то, что свойственно народу, подорвано, и его заставляют жить так, как он не умеет и не хочет. Это несомненно огромная консти-

туционная ошибка, ибо каковы бы ни были теоретические предпочтения, практический государственный разум требует учреждений, сообразованных с характером народа и общими условиями его верховенства. Нарушив это, 1906 год отнял у нас то, без чего Империя не может существовать, — возможность моментального создания диктатуры. Такая возможность давалась прежде наличностью Царя, имеющего право вступать в дела во всею неограниченностью Верховной власти. Одно только сознание возможности моментального сосредоточения наполняло русских уверенностью в своей силе, а соперникам нашим внушало опасения и страх. Теперь это отнято. А без нашей бодрости некому сдерживать в единении остальные племена.

Такое обессиление и разъединение русских произведено как раз в историческую эпоху, требующую особенного сплочения. Идет последний раздел земного шара. Мир ходит на вулкане международной борьбы за существование. А внутри обществ (вследствие классового характера государств, утративших единящую власть Монархии) развилась язва социализма, вечно грозящая потрясениями и переворотами. При таких-то условиях мы отбросили важнейшее свое преимущество пред другими народами — возможность Верховного примирения враждующих, обуздания эксплуатации, усмирения бунтующих грозным мечом диктатуры. Но такой строй не может держаться. Он и сам рассыпается, потому что бессилен, не авторитетен, не развивает действия, порождает борьбу, которую не в силах сдержать. Жить он не может, но он может вместе с собой погубить Россию.

Посему, с точки зрения государственной целесообразности, изменение его необходимо и неотложно. Затягивать гниение слишком опасно, ибо в таком существовании будет постепенно терять доверие даже и сама Царская власть. Народ, разуверившись в ней, может искать защиты в демагогии, и если это зайдет очень далеко, то, может быть, нас и ничто уже не спасет.

Должно принять еще во внимание, что исправить законы есть дело удобоисполнимое.

Этот строй во всяком случае уничтожится. Но неужели ждать для этого революций и, может быть, внешних разгромов? Не лучше ли сделать перестройку, пока это можно производить спокойно, хладнокровно, обдуманно? Не лучше ли сделать это при государственном человеке, который предан и Царю, и идее народного представительства?

Ведь если развал этого строя произойдет при иных условиях, мы

наверное будем качаться между революцией и реакцией, и в обоих случаях вместо создания реформы будем только до конца растрачивать силы во взаимных междоусобицах, и чем это кончится — Господь весть.

Ваше высокопревосходительство не несете ответственности по созданию конституции 1906 года. Но вы ее всеми силами поддерживали, упорствуя до конца испытать средства вырастить на этих основах нечто доброе. Позвольте высказать без несвоевременных стеснений, что именно Вам надлежало бы посвятить хоть половину этих сил на то, чтобы избавить Россию от доказанно вредных и опасных последствий этой неудачной конституции.

Свидетельствую Вашему высокопревосходительству мое искреннее уважение, без которого я бы, конечно, не мог себе позволить такого письма. С пожеланиями счастливых вдохновений остаюсь всегда желающий вам всякого добра

Лев Тихомиров.

5-го июля 1911 года.

(«Московские ведомости». 1911. № 207)

Чрезвычайный порядок законодательства и 87-я статья

Анализируя наши учреждения 1906 года, в рамках которых совершается ныне законодательная и управительная работа, мы много раз указывали на необходимость исправить их и в числе исправлений дать *законное место* особенному, *чрезвычайному* порядку законодательства. Подробнее всего это было развито в «Московских ведомостях» в статьях «Верховная власть и Основные Законы 1906 г.» (№ 231, 233 и 239 за 1909 год).

Совершенная необходимость этого исправления указывалась также голосом несравненно более авторитетным, чем наш, а именно голосом самой жизни, которая, например, вынудила пойти необычным путем при осуществлении задач землеустройства, а недавно еще более необычным при введении земства в западных губерниях. Но государственной природе, по отсутствию дверей, приходилось влезать в окно. Как известно, в обоих случаях прибегли к проведению закона по статье 87-й, причем в объяснениях правительства, при

запросах Государственного совета и Государственной Думы, порядок применения статьи 87-й получил особые истолкования, не признанные ни Государственным советом, ни Думою, но составившие некоторую полную и законченную теорию особого порядка законодательства.

Теория применения статьи 87-й, выдвинутая в этом случае, создает порядок законодательства вполне чрезвычайный. Согласно ей, в случаях, когда правительство не получает одобрения законодательных учреждений своему законопроекту, оно может посредством обращения к Высочайшей воле создать искусственный перерыв сессии с тем, чтобы за этот краткий момент провести законопроект в порядке 87-й статьи и затем осуществлять закон, хотя бы единогласно отвергнутый Советом и Думою, с тем лишь, чтобы через два месяца снова внести законопроект на их обсуждение, и с правом, в случае нового отвержения его, опять осуществить его тем же путем кратковременного роспуска и нового применения 87-й статьи. Таким порядком закон, непрерывно отвергаемый законодательными учреждениями, может непрерывно действовать неопределенно долгое время, хотя бы и десятки лет.

Без сомнения, при такой теории 87-й статьи у нас было бы установлено некоторое подобие законодательства непосредственным действием Верховной власти. Но считая необходимым существование законодательства непосредственным действием Верховной власти, мы никак не можем признать сколько-нибудь удачною и допустимою именно такую форму его. По нашему убеждению, эта форма несовместима ни с понятием о Верховной власти, ни с понятием о задачах и правах законодательных учреждений, ни даже с понятием о высоте и непререкаемости закона.

И теоретически, и по требованиям практики допустимо и необходимо, чтобы Верховная власть имела возможность вступиться со своим решением во всех тех случаях, когда обычные учреждения обнаруживают бессилие дать государственному действию необходимое по требованиям жизни применение. Верховная власть, создающая учреждения, несомненно может и должна вступиться со *своим* решением, если эти учреждения оказываются в таком состоянии, что не способны исполнять самой цели, с которою были установлены. Это теоретически неоспоримо. Тем более Верховная власть может и должна вступиться со *своим* решением в случаях, если установленные ею учреждения угрожают государственной безопасности или важным национальным интересам. По существу учредительная, она должна восполнять бессилие учреждений своим непосредственным вступательством. Все эти случаи и составляют область *чрезвычайного порядка действия,* область непосредственного законодатель-

ствования Верховной власти, о необходимости которого мы непрерывно говорим.

Но осуществление *таких* предписаний Верховной власти по 87-й статье нам представляется не соответствующим условиям правильного законодательства.

Закон помимо того, что он имеет внутренний авторитет по своему разуму, должен иметь также внешний авторитет неоспоримого предписания, о неисполнении которого гражданину не полагается и помыслить. Закон же, создаваемый на два месяца, и именно по той причине, что законодательные учреждения его не признали пригодным, имеет характер временных правил и целей постоянного закона не достигает. Полезное значение закона в значительной степени обусловливается именно тем, что он есть окончательное предписание, с которым все, даже и не одобряющие его, должны сообразовать свои планы, расчеты и действия, вследствие чего в обществе и появляется некоторый прочный порядок. Все дела, связанные с новым законом, складываются в некоторое гармоническое целое. Но предписание, которое, может быть, через два месяца исчезнет и заменится чем-то совсем иным, может быть, противоположным, не имеет наиболее благодетельного свойства закона — направления дел граждан к прочному устройству, к прочным взаимоотношениям. Это просто временные правила, которые все соблюдают сегодня, но без всякого стремления устраивать сообразно с ними дела надолго, как бы навсегда.

Таким образом, для целей законодательства 87-я статья, по кратковременности своей силы, весьма мало приспособлена служить. Она приспособлена для целей *текущего управления*, а не для общего законодательного устроения. А цели управления нельзя ставить выше целей законодательства. Управительная власть есть по существу *исполнительная,* то есть осуществляющая закон, а вовсе не стоящая выше закона. Посему придавать 87-й статье какой-либо преувеличенный авторитет нельзя и не должно. Этим мы можем подорвать в стране уважение к закону.

Тем более нельзя допускать смешения в глазах народа понятия о непосредственном законодательном проявлении воли Верховной власти с понятием о действии в порядке 87-й статьи.

Волеизъявление Верховной власти есть величайшая святыня гражданской жизни. Слово Верховной власти непререкаемо, неоспоримо, нерушимо, и святость закона обусловливается тем, что он утвержден Верховною властью. Между тем законопроект, проводимый по новой теории 87-й статьи, по существу представляет нечто

оспариваемое и даже отвергнутое законодательными учреждениями. Он оспаривался до своего появления в качестве закона и будет оспариваться через два месяца по рождении. Конечно, могут быть случаи, когда оспариваемая законодательными учреждениями общая норма на самом деле необходима и справедлива. Но в этих случаях потребен *решающий* голос не правительства, а Верховной власти, необходим не временный, а *окончательный закон*, созданный чрезвычайным путем Высочайшего повеления как применение непосредственного волеизъявления Верховной власти. Только при таком порядке вновь явившийся закон был бы изъят из всякого оспаривания и перед ним могли бы преклониться общие законодательные учреждения, весь же народ, имея пред собою окончательный закон, а не временное правило, начал бы приспособлять к нему свои дела, расчеты и взаимоотношения.

В нашем новом государственном строе отсутствует возможность такого непосредственного проявления Верховной власти, которая в отношении законодательства связана Государственной Думою и Государственным советом.

Новая теория 87-й статьи нисколько не устраняет и не восполняет этого недостатка, ибо нельзя же признать приличествующими для Верховной власти только права лишь на *временные* меры, да еще путем, связанным с громкой критикой обиженных и, так сказать, обойденных законодательных учреждений. Действие по 87-й статье может быть свойственно только *управительной*, но никак не *Верховной* власти, которая лишь *соизволяет* на применение такой меры. Если же так, то нельзя признать полезным столь широкое распространение права правительства обходиться без законодательных учреждений, как это заявляет новая теория 87-й статьи. Это ставило бы правительство слишком высоко над законодательными учреждениями и умалило бы значение последних. На это нет оправдывающих оснований ни в идее государства, ни в соображениях утилитарных.

Отнюдь не видно, на каком основании можно было бы считать министерства и их Совет ближе к Верховной власти, чем учреждения законодательные или судебные. Все эти учреждения одинаково созданы Верховною властью, которая высится одинаково над *всеми* ними.

Мы говорим, конечно, о духе государственных учреждений вообще. Все учреждения истекают из Верховной власти, все получают свой авторитет от ее авторитета. Невозможно допускать принципа, будто бы Верховная власть есть по преимуществу управительная.

Верховная власть есть по своему существу власть *учредительная*, а потому связана одинаково со всеми специализированными прояв-

лениями государственного действия. Ее учредительный характер, проявившись в организации учреждений, и после того не исчезает, а вечно проявляется одинаково во всех отраслях государственного бытия. Но эти проявления имеют характер особого, чрезвычайного действия, на которое не имеют права никакие подчиненные, созданные ею учреждения. Если власть исполнительная по существу своему имеет известное участие в законодательстве, то это совсем не то участие, какое свойственно Верховной власти. Поэтому связывать Верховную власть с исполнительною во всех случаях, требующих чрезвычайного действия, значило бы настолько же преувеличивать авторитет исполнительной власти, насколько преуменьшать авторитет Верховной власти.

В общей сложности, если теория 87-й статьи, принятая ныне правительством, и *соответствует* существующему закону, то все же не может быть признана *полезною* для государственного строительства, и ее появление лишь свидетельствует о том, до какой степени жизнь требует существования чрезвычайного порядка законодательства — разумеется, не в руках правительства, а в руках Верховной власти.

(«Московские ведомости». 1911. № 104)

«Правая» перестройка конституции

Мы говорили недавно (Левая перестройка конституции. Московские ведомости, № 181) о непрекращающемся старании наших западнических партий подвигать наш государственный строй в направлении к возможному подчинению Государственной Думе не только правительства, но даже и правительственных прерогатив Монарха. Неоднократно говорили мы (см., например: Новые угрозы революции, № 191) и о том, что параллельно с такими стремлениями у нас идет несомненная подготовка новой революции. Наконец, множество раз мы выясняли, что существующие высшие учреждения, будучи по самой идее компромиссными, не могут помешать существованию этой внутренней борьбы. Этим и объясняется то явление, что, несмотря на продолжительное существование правительства, весьма искусного и полного желания приступить к широким мерам благоустройства России, мы вместо этого так бесплодно тратим силы и время на внутреннюю борьбу партий и учреждений.

Затяжность такого положения, без сомнения, существенно связана с тем, что при непрекращающемся стремлении к левой переделке конституции у нас ни шагу не делается к обратному — к *правой* перестройке ее, что одно могло бы вывести наконец Россию на путь мирного развития. Мы употребляем эти термины — «правая» и «левая» перестройка, применяя к нынешнему политическому жаргону. Если выражать *содержание*, под этими словами скрывающееся, то у левых действует застарелое западническое стремление к теоретической, по иностранным образцам, перестройке нашего государственного здания. Когда-то, в XVIII веке, у нас перекраивали русский строй по модным тогда в Европе абсолютистским образцам «просвещенного деспотизма». С XIX века, после французской революции, стали копировать не Людовиков XIV, Фридрихов, Иосифов, а конституционные монархии и якобинские республики с примесью социализма.

В противоположность этому, правые стремления в исходном пункте издавна стоят на национальной почве, на почве устраивания государства сообразно с конкретными условиями не какой иной, а нашей собственной страны. Стоя, таким образом, на исторической почве, правые направления естественно являлись консервативными и эволюционными, в то время как левые, по своей теоретичности и подражательности, всегда были и остаются революционными. Теперь, когда левые идеи и люди тянут нас так сильно к революции, нам естественно необходима правая перестройка учреждений, которая единственно способна поставить нас на путь эволюционного развития, национального, исторического, не разрушающего, а улучшающего и усовершающего национальную жизнь.

Необходимо заметить, что борьба между этими коренными направлениями происходит вовсе не на почве *свободы*, не на почве даже *народного представительства*. Национальное устройство учреждений допускает совершенно такую же степень свободы личности, слова, печати, союзов и т. д., как и западническое. В принципе свободу признают обе стороны. На практике же осуществление свободы зависит от культурности нравов, способности не злоупотреблять свободой. Свободолюбивые «кадеты», если бы захватили власть, практически дали бы, конечно, гораздо меньше свободы, чем существующая власть. Точно так же оба направления принципиально признают народное представительство, а на практике формы его осуществления определяются конкретными условиями жизни гораздо лучше, чем теоретическими соображениями. Таким образом, различие этих двух направлений сводится больше всего к *самобытности*.

Одни требуют жизни своим умом и на основании своих условий, другие ищут «прогресса» в том виде, какой находят в чужих странах, именуемых «просвещенными». Не сами по себе потребности свободы или народного представительства приводят нас к революции, а главнейшим образом книжность, теоретичность, обезьянничество «передовых». Именно из-за передового обезьянничества у нас приходится все ломать и ставить вверх дном, потому что национальная конструкция России совсем иная, чем в этих просвещенных странах, и для того, чтобы им внешне уподобиться, приходится ломать все существующее. Выйти из ломки, которая уже истерзала Россию и привела ее в хаос, нельзя иначе как освободившись от господства западничества и установив незыблемо и непререкаемо строй *национальный*, который естественно устраняет революцию и приводит страну к эволюционному развитию.

Что же нужно сделать в противовес левой перестройке, чтобы выйти наконец из непрекращающейся революции?

Нужно, конечно, поставить прежде всего на принадлежащее ей место Самодержавную власть и восстановить союз Церкви и государства, подорванный нынешней конституцией. Успех революции состоит именно в том, что Самодержавие в управлении государственном приведено к какой-то условности, Православная же Церковь потрясена в управлении, в авторитете, в подобающих отношениях к государственным учреждениям.

Если бы по естественным условиям страны Самодержавие было не нужно в России, если бы по тем же естественным условиям Православная Церковь составляла лишь незначительный факт в жизни народной и государственной, то успехи, одержанные революцией в этих отношениях, не отражались бы у нас столь вредно. Но так как в действительности без Царского Самодержавия у нас прямо жить невозможно, так как лишь православная и нравственная дисциплина способна держать русский народ в состоянии высокого нравственного настроения, то потрясение этих двух устоев создает в России повсеместный хаос, расшатанность, беспорядок, а отсюда буйство страстей, самоволие интересов и т. д., то есть, другими словами, является положение революционное по самому содержанию, а потому в высшей степени легко эксплуатируемое революционными партиями.

И вот нам становится теперь необходима правая перестройка конституции. Для одной ее части нужен пересмотр Основных Законов 1906 года, который бы устранил малейшие сомнения в полноте власти Самодержавного Царя и указал бы способы непосредствен-

ного проявления Верховной власти в чрезвычайных потребностях текущего законодательства и управления.

Что касается второй части задачи, то есть утверждения Православной Церкви, то установка авторитетного в ней управления и создание правильного соотношения церковного управления с государственным совершенно немыслимы без созыва поместного собора. Путь к осуществлению этого у нас уже очень выяснен. Если в отношении пересмотра основных узаконений 1906 года у нас, насколько нам известно, ничего до сих пор не подготовлено, то в отношении церковного собора многочисленными официальными работами (особенно Предсоборным присутствием) вопрос вполне разработан. Никогда у нас ни одна реформа не была подготовлена столь обстоятельно и такими компетентными в своей сфере силами, как требуемая ныне реформа церковная. Нам неизвестно, почему она так долго не приводится в исполнение, но, во всяком случае, не потому, чтобы в ее основах и способах оставалось что-либо невыясненное.

И вот, по глубокому убеждению нашему, для блага русского государства и русского народа нам безусловно необходима теперь эта *правая* перестройка конституции, без всяких оттяжек, выгодных только для тех, кто подготовляет нам *левую* перестройку нашего государства.

(«Московские ведомости». 1911. № 197)

Что такое национализм

В настоящее время появилось нечто вроде моды на национализм. Имеется думская фракция националистов, есть разные общества националистов, явилось даже «новое славянофильство», которое также окрашивает себя некоторым подобием национального освещения. Прочно ли это движение к национальному — покажет будущее, а пока можно лишь сказать, что этому будущему чрезвычайно угрожает неопределенность содержания этого движения.

В нынешнем национализме чувствуется скорее «слово», чем «понятие», и это тем удивительнее, что национализм у нас далеко не нов. Его идея, в разных оттенках славянофильства, получила разработку несравненно более глубокую, чем какой бы то ни было другой принцип, нашим обществом воспринимавшийся. И тем не менее, хотя слово «национализм» раздается всюду, но что составляет

содержание этого слова, к какому действию обязывает современного человека его «национализм» — этого пока почти невозможно определить.

Национальная идея разрабатывается у нас по малой мере целое столетие сотнями очень крупных работников, философов, ученых, историков, этнографов, до некоторой степени даже юристов. Не станем перепечатывать страниц «Истории русского самосознания» покойного Кояловича, но достаточно напомнить имена Хомякова, Киреевских, Аксаковых, Самариных, Соловьевых, Данилевского, К. Леонтьева, М. Каткова, Достоевского и т. д. Конечно, идея национальная не обходилась без своего рода «фракций», но, во всяком случае, общие основы ее установлены так ясно, так прочно, что, казалось бы, современный национализм мог очень хорошо знать, что он такое, чего он хочет, какими путями может действовать. А этого-то и нет.

В движении чувствуется не столько самосознание, сколько голос инстинкта, то есть именно та слабая сторона, по причине которой Россия не умела самостоятельно усвоить европейского просвещения, вечно поддавалась чуждым идеям, вечно копировала чужие учреждения и вообще отличалась печальной чертой «обезьянничанья», свойственного всякой «варварской», не достигшей самосознания нации.

Этот недостаток сознательности составляет слабейшую черту и современного движения, более всего ставящую под вопрос его будущность. Недостаток сознательности препятствует, во-первых, созданию практической программы деятельности, во-вторых, дает полную возможность входить в ряды «националистов» людям, проникнутым совершенно противоположными взглядами и симпатиями. Таким образом, под флагом национализма может развиваться деятельность даже и прямо ему враждебная.

Должно вспомнить, что наше антинациональное, европейничающее движение, в том числе так называемое либеральное и «освободительное», отметили себя своеобразной чертой фальсификаторства, подделки чужих этикеток как средства борьбы. Движения глубоко национальные этого никогда не делают. Лютер, восставая против папизма, не прикрывался названием «истинного паписта», а шел честно и прямо, как некоторая *новая* сила. Французская революция, стремясь низвергнуть монархию, не прибегла, как у нас, к искажению понятий Верховной власти, а просто перенесла Верховную власть на народ. У нас же всюду подделка. Идут против Христа — и называют себя будто бы исполнителями заветов Христа. Идут против Православия, идут против Царя — и называют себя истинно

православными. И сочиняют для отнятия у него власти разные подделки, как искажение понятия о Самодержавии, о Верховной власти. Эта лживость и фальсификаторство, признак внутренней слабости, могут действовать тем успешнее, чем меньше у нас сознательности в религии, государственном праве или в отношении тех или иных принципов. Преобладание инстинктивности в национальном движении делает и его легко доступным таким преднамеренным искажениям врагов.

Не упоминаем уже об искажениях непреднамеренных, как, например, перенос к нам формулы «Россия для русских». Есть народы, для которых такая формула действительно национальна, так как вытекает из самого духа их и из обстоятельств их истории. У нас же трудно даже понять, какую именно программу способна дать подобная формула, притом же взятая напрокат у иностранцев. А между тем программы, вытекающей из содержания русского духа и из условий русской истории и жизни, у нас не видно и не видно. Точнее говоря, такие программы имеются, но лишь как достояние отдельных мыслителей, не входящее в массовое и партийное сознание.

Вот для того, чтобы иметь будущее, чтобы стать движением прогрессивным и спасительным, современный национализм должен прежде всего развить в массах то понимание, ту русскую самосознательность, какие имеются до сих пор только среди отдельных мыслителей, и в этом отношении непременно разъяснить массе общества и народа самое понятие о национализме.

В действительности это понятие и принцип в высшей степени ясные и сводятся к тому, чтобы мы были *самими собой*. Нация, народ, как и отдельный человек, имеет свой особый характер, как бы свою, метафорически выражаясь, личность. Этот характер создается и племенными свойствами, и обстоятельствами исторического бытия народа, его собственными трудами над своим устроением, его работой нравственной и умственной и т. д. Национализм есть принцип, согласно которому мы должны жить сообразно этим своим национальным чертам, ибо только создавая жизнь, с ними сообразную, мы можем руководить ею и жить счастливо, можем работать энергично и производительно, возвышая свою нацию и в ее работе давая кое-что полезное для человечества вообще. Для тех, кто понимает это содержание принципа национализма, совершенно ясно, что мы можем быть националистами лишь постольку, поскольку проникнуты знанием и духом своего исторического бытия, знанием и духом своего народа в его прошлом и настоящем, знанием и духом своих вековых учреждений и всего, что нашей нацией

вырабатывалось. Вот только будучи таким образом русскими по духу и содержанию, мы способны национально создавать свое настоящее и свое будущее.

(«Московские ведомости». 1910. № 174)

Чего недостает Национальному союзу

Еще в начале текущего года нам приходилось говорить о Всероссийском национальном союзе, отмечая тот шаг вперед, который русская политическая мысль сделала в нем сравнительно с программой «октябристов». Но если программа Всероссийского национального союза заключает в себе симпатичную попытку к жизненности, то наряду с этим нельзя не отметить и слабых сторон, составляющих несомненное наследие «октябризма». Именно в силу того хорошего, что пробивается в националистическом движении, необходимо желать ему освобождения от остатков этого мертвящего наследия.

В программном отношении он так объясняет свои задачи. «Всероссийский национальный союз имеет целью содействовать: а) господству русской народности в пределах Российской Империи; б) укреплению сознания русского народного единства; в) устройству русской бытовой самопомощи и развитию русской культуры и г) упрочению русской государственности в началах Самодержавной власти Царя в единении с законодательным народным представительством».

Если мы сравним эту программу с исходным положением «Союза 17 октября», то в ней виден большой шаг вперед. Во-первых, Национальный союз берет своим исходным пунктом нечто бесспорное и способное к самоопределению и развитию — именно *русскую национальность*. Понятно, что для русского народа главным делом является он сам, а следовательно, партия, берущая исходным пунктом развитие и укрепление русской национальности, тем самым закладывает себе возможность связи с могучим политическим фактором. Насколько случайна и лишена незыблемости партия, берущая за основу какой-либо отдельный законодательный акт, способный по самому существу быть измененным другими актами той или иной власти, настолько же прочна основа народности.

Но если эта основа очень реальна, то тем более требуется сколько-нибудь ясное сознание ее содержания. А этого-то мы и не нахо-

дим в программе. Так, например, бросается в глаза безусловное умолчание программы Союза о каком бы то ни было религиозном элементе. Не только в истории, но и в современности русского народа этот элемент имел и имеет огромную роль. Как же к нему относится Союз? К чему зовет он членов своих в отношении веры и Церкви? Об этом ни звука.

Всякий, помнящий русскую историю, а особенно переживший лично такие великие минуты русского самосознания, как царствование Императора Александра III, не удовлетворится и задачей господства русской национальности «в пределах Российской Империи». Что такое «пределы Российской Империи»? Точность формулировки требует господства не на «территории», а в *государстве*, во всех пределах его власти или влияния, а не на одной какой-либо территории.

Нельзя также удовлетвориться стремлением к *единению* или к развитию самосознания, если мы не указываем, на чем же русским единиться. А в программе мы не видим ни одного характеристического признака русской национальности. Это, с одной стороны, странно, ибо неужели же за тысячу лет жизни русский народ не проявил ни единой своеобразной черты, которая бы сама по себе должна была входить в программу русского национализма? Неужто так бессодержательна русская нация? Неужели Союз думает, что она родилась на свет только 17 октября 1905 года? Если да, то господство такой нации, хотя бы и только «в пределах Империи», не оправдывается пока общечеловеческими принципами, а следовательно, и не защитимо принципиально. Если же русская нация имеет какие-либо самобытные, выработанные ею начала, то как же не говорит о них ничего Союз, ставящий своим знаменем русскую национальность?

Итак, программа выходит туманная, бледная.

Но ее общая бледность в пункте «г» пытается превратиться в нечто с определенным цветом, и вот именно на этом ярче всего обнаруживается нечто чисто «октябристское». Оказывается, что член Союза должен охранять и Самодержавие Царя, и обязательное для него «единение с *законодательным* народным представительством».

Но что же такое «Самодержавие», если оно *ограничено* обязательным «единением» с чьей бы то ни было законодательной властью? Правда, что у нас ныне закон гласит нечто в этом роде. Но программа и закон — дело разное. Закону мы обязаны подчиняться, каков бы он ни был. Переменится закон — будем подчиняться другому. Программа же партии составляется и воспринимается нами добровольно, по нашему собственному разуму, и ее противоречия не имеют никаких оправданий.

Мы не спрашиваем от закона того отчета, который непременно должны спрашивать у программы партии. А потому всякий неизбежно спросит у Национального союза: что же он разумеет под Самодержавием, ограниченным законодательной властью представительства, и как мы должны разбираться в вопросе о подчинении этим двум властям, если они окажутся не «в единении»?

Эта неопределенность так дефектна, что сама по себе уже может помешать какому бы то ни было действию Союза в нации. Этот роковой пункт помешает всякому единению и в отношении «развития самосознания», и в отношении «развития культуры», и вообще на каждом пункте практической деятельности.

Невольно спрашиваешь себя: откуда Союз почерпнул такое понятие о *содержании* русской государственности? Если он хочет узнавать содержание национальной идеи из русской истории, то он именно не имел права говорить о «законодательном представительстве», ибо в русском историческом народном представительстве было нечто совершенно иное. Земско-соборное представительство не имело законодательных прав, но зато имело множество других (законосовещательное, контрольное, петиционное, право и обязанность связи с социальными слоями). Самодержавие Царя всегда оставалось неограниченным. Программа же Национального союза одновременно вводит ограничение Самодержавия и ограничение компетенции народного представительства. На каком же основании?

Если Союз находит уже отжившим то представительство, какое русский народ выработал в своей истории, то все же нельзя вводить вместо этого в «национальную» программу такой пункт, который совсем не создавался *народом*, а основан только на недолговременном опыте последних лет. *Закон* есть закон, хотя бы он возник только вчера и имел жить только до завтра. А национальная программа может включать в себя лишь то, что уже стало прочным достоянием национального сознания и воли. Никакие *новые,* не упрочившиеся, нацией еще не принятые основы государственного строя не могут входить в национальную программу, которая обязана брать свое содержание из нации. Этот пункт «г» не заключает в себе ничего национального, а есть чистейшая октябристская отрыжка. Но октябристы, по крайней мере, называют себя просто «политической» партией, не претендуя представлять никого, кроме людей, с ними политически единомышленных. Национальный же союз, претендуя на национальную роль, в действительности без всякого «спроса» нации вводит в свою программу нечто, нимало с русской национальностью не связанное. Октябризм весь построен на политиканстве. Но если какая-нибудь партия или союз, черпая содержание из

октябризма, будут подносить стране это содержание под флагом национализма, то будут отличаться от октябризма только еще меньшей искренностью, а следовательно, скомпрометируют себя в общественном мнении еще скорее.

Поэтому Всероссийской национальный союз, если хочет жить, должен внимательнейше пересмотреть эти больные места своей программы и отрешиться от них. От этого зависит все его будущее. Он должен усвоить или действительно *национальное* содержание, или ждать обвинения в том, что национализм есть лишь уловка для прикрытия «октябристских» замыслов.

(«Московские ведомости». 1910. № 80)

Русский или еврейский вопрос?

Мы редко и неохотно говорим о так называемом еврейском вопросе не потому, чтобы не придавали ему значения, а потому, что нам, русским, немыслимо даже и думать о разрешении еврейского вопроса до тех пор, пока у нас не разрешен вопрос русский.

Сами евреи, понятно, могут считать разрешением еврейского вопроса удовлетворение всех их пожеланий относительно их прав и даже, пожалуй, привилегий. Но для нас такая постановка дела была бы смешна и нелепа. Для нас разумно только такое решение еврейского вопроса, при котором их благо достигается не только без вреда, но даже с пользой для нашей страны и для русского народа. А такого решения не может быть, пока мы, русские, не придем наконец к какому-либо ясному и окончательному решению своей собственной судьбы.

В настоящем своем положении мы, русские, в высшей степени слабы. Заботиться теперь о том, чтобы евреям не было от нас какого-нибудь притеснения, — это очень походило бы на размышления овцы о том, как ей не обидеть чем-нибудь бедного волка. Независимо от степени своих прав евреи забивают нас во всем. Они захватывают все отрасли труда — конечно, выгодного, — захватывают интеллигентные профессии, захватывают печать и чрез ее посредство становятся господами общественного мнения. Их величайший грех перед Россией — первенствующая роль в революции, изуродовавшей Россию, — отдал в их руки радикальные партии, которые господствуют в нашем политическом мире и особенно в Государственной Думе. Фактическая сила еврейства в России вообще гро-

мадна, и всякое увеличение их прав ведет вовсе не к «равноправию», а к *господству* евреев над Россией и русскими. Может ли в таком положении решать еврейский вопрос тот, кто сколько-нибудь заботится о своем собственном народе?

Если бы предположить, что Россия навсегда рухнула, утратила свое самосознание, потеряла способность жить сообразно своей собственной психологии, то у нас не стоило бы, пожалуй, ни о чем особенно заботиться. Такая страна была бы осуждена на самое жалкое будущее и, стараясь быть «перекопией с копии» разных «передовых стран», все равно обречена была бы на порабощение другими народами — евреями или кем другим. Если бы вера в способность России к великому мировому житию была окончательно опровергнута фактами, то небольшая разница, как и от кого нам погибать.

Но мы принадлежим к тем, которые не утрачивают веры в русский народ, видя его в современном жалком состоянии. Мы помним еще недавние времена тяжких туманов, обволакивавших русские умы, когда, несмотря на это, Россия сумела быстро воспрянуть, как только над нею засияло солнце яркой и определенной национальной политики Императора Александра III. Испытания наших дней более тяжки, наше нынешнее падение более глубоко, но это еще не значит, чтобы Россия не в состоянии была и теперь восстать из праха. И когда это произойдет, когда мы приступим к решению русского вопроса, когда мы возвратим народу русскому его государство и начнем ставить русскую жизнь на ее собственные основы, то наша родная страна снова сделается могучей нравственной и материальной силой. Тогда мы можем приступить и к решению еврейского вопроса — разумеется, не в том смысле, чтобы посадить евреев господами над собой, а в том смысле, чтобы, сообразно *нашим идеалам*, обеспечить их благо, дав им для того все потребное, но также и сделав невозможным расхищение ими России, а самих евреев сделав достойными даруемых им благ.

В нынешнем же положении, когда мы не можем дознаться даже того, кто пьет кровь несчастных Ющинских, а под видом еврейского вопроса нам подносят только *расширение прав* евреев без всякого обеспечения нас в их гражданской добропорядочности, в таком положении человек, сколько-нибудь любящий Россию, не может озабочиваться участью евреев. Пропасть они не пропадут: эта опасность существует не для них, а только для нас. Они проживут и без наших стараний лучше нас. А вот о России действительно следует позаботиться, ибо она находится в положении гораздо более несчастном, так что может лишь завидовать силе и сплоченности евреев и их непрерывно растущей победе над всем миром, а уж осо-

бенно их силе среди нас, растерявших все свои идеалы, верования, организацию и заботу о своем коллективном существовании.

Нам важен *русский* вопрос, который состоит в том, чтобы мы снова стали самосознающей нацией, понимающей саму себя и живущей сообразно со своими сильными, идеальными сторонами. Этот же вопрос даже и не начат разрешением. Правда, теперь выставлен лозунг «национальность». Но этот лозунг приобретет живую силу лишь тогда, когда мы соединим слово «национализм» с определенным содержанием его смысла, когда, говоря о народности, мы будем представлять себе, в чем именно она выражается. Тогда только мы, провозглашая национальную политику, будем знать, какое дело надлежит нам совершить для того, чтобы быть русскими. Но ничего подобного доселе нет. Самая мысль о русских идеалах доселе объявляется «реакционной» теми владеющими нами людьми, которые об руку с евреями превратили нашу некогда прекрасную страну в какой-то табор не помнящих родства. Много усилий требуется, чтобы очистить с русского человека эту гнилую плесень революции и вразумить сбитых с толку, растерявших всякое самосознание людей, что не «реакцию», а величайший прогресс — единственно возможный прогресс — несет России и миру воскресение русских идеалов. Не скоро мы можем рассчитывать на решение русского вопроса... И до тех пор нам не до евреев.

Единственно, что можно сказать до тех пор, — это то, что всякое расширение прав народа, развращающего нас и составляющего главнейшую опору революции, разрушающей наши нравственные и материальные силы, — расширение прав такого племени уже само по себе составляет признак политического безумия русских, требующих прав для евреев. В современном своем состоянии полной расшатанности Россия не способна к разумному решению еврейского вопроса и к осмысленному определению прав, которые для евреев нужны и могут быть им даны безопасно для страны. А потому самый элементарный признак политического разума состоял бы у нас теперь в том, чтобы совсем не затрагивать еврейского вопроса, не переменять в пользу евреев ничего в существующем положении до тех пор, пока не будет решен тот *русский* вопрос, по «директивам» которого получится возможность разумно устраивать судьбу других проживающих в России племен и особенно столь трудного, столь опасного для себя и для других племени, как еврейское.

(«Московские ведомости». 1911. № 144)

Что значит жить и думать по-русски?

Наша статья «Духовная школа и евреи» (Московские ведомости, № 162) так задела некоторых «правых», что они не устают выступать против нее в печати. Собственно по вопросу, их задевшему, не стоит разговаривать, так как не может быть и сомнения, что Святейший Синод не сойдет с ясной христианской точки зрения... Но этот печальный образчик «правого» упадка понятий, соперничающего в интенсивности с «левым», невольно возбуждает желание напомнить русским людям о том, что значит жить и думать «по-русски».

Разумеется, недостаточно быть русским по племени, чтобы жить и думать по-русски. Г-да Маклаков, Милюков, Вязигин, Шечков, Замысловский — все русские по племени, а думают далеко не одинаково и стараются устроить жизнь русскую очень противоположными путями. Недавно еще кто-то из «правых» лидеров — кажется, г-н Юзефович (киевский) — писал, что нынешний редактор «Московских ведомостей» Тихомиров — русский, а имеет нерусское сердце, прежний же редактор Грингмут был нерусский, а имел русское сердце. Оставляя в стороне сердца собственно этих двух лиц, нельзя не согласиться, что человек нерусского племени нередко может быть скорее назван русским, чем иной потомок московских бояр или даже Рюриковичей (которые, впрочем, и сами, по летописи, были нерусскими).

В чем же причина этого? В том, что быть русским, жить и думать *по-русски* — это значит пребывать в том типе жизни, в том строе мысли, которые национальны для России, то есть выражают вековую и тысячелетнюю мысль и жизнь нации. Русская нация в вековой жизни своей работала, устраивалась, верила и мыслила, и вот внутренняя принадлежность к этой мысли и жизни, соответствие с ней определяют, по-русски ли живет и мыслит такой-то человек и даже такая-то партия. Мы имеем целый ряд выдающихся мыслителей, которые были признаны *национальными*, то есть верно подметившими, что значит жить и думать *по-русски*. Таковы Киреевские, Хомяковы, Аксаковы, Катковы, Кояловичи и т. д. и в не меньшей степени ряд глубоких художников, как Пушкин, Достоевский, ряд историков, как С. М. Соловьев (как раньше его Карамзин) и т. д. Можем мы найти и философов, и юристов, схвативших более или менее типичные стороны национальной мысли, в чем, например, никто не откажет Победоносцеву, Коркунову, В. С. Соловьеву. Желающие могут в сочинении Кояловича «История русского самосознания» найти сотни имен людей, несомненно, схватывавших разные стороны того, что значит жить и мыслить по-русски.

И вот мы просим читателей, желающих уяснить себе вопрос, к *русской* ли жизни и мысли зовет Россию та или иная партия или фракция, спросить этот сонм русских мыслителей и деятелей, то есть, другими словами, сравнить, сходно ли данное мировоззрение с тем, что рисуют в тысячелетней жизни русского народа эти истолкователи духа самой нации. Дело не в том, что редактор «Московских ведомостей» Тихомиров по крови действительно чисто русский человек, а иные прочие деятели сомнительны в этом отношении. Дело в том, у кого имеется и у кого отсутствует соответствие мысли и дела с вековою мыслью и делом самой *русской нации*.

У нас нынче среди правых иногда проявляется такая узкая идея *русского* интереса, такой национальный эгоизм, которые приличествуют разве какой-нибудь бискайской «национальности». Но это в высочайшей степени антирусская черта. Нет ни единого крупного деятеля русской мысли или государственности, который бы не свидетельствовал и в самом себе, и в своем слове о том, что русская национальность есть *мировая* национальность, никогда не замыкавшаяся в круге племенных интересов, но всегда несшая идеалы общечеловеческой жизни, всегда умевшая дать место в *своем* деле и в своей жизни множеству самых разнообразных племен. Именно эта черта и делает русский народ великим мировым народом и, в частности, дает право русскому патриоту требовать гегемонии для своего племени. Мы же теперь слышим иной раз требование прав для русского племени не потому, что это нужно для всех других, для всего человечества, а просто потому, что для русского племени выгодно все забрать себе. Это настроение и точка зрения, против которых вопиют вся русская история, вся жизнь русского народа, все лучшие его мыслители и деятели.

Только во имя своей великой общечеловеческой миссии русский народ может требовать себе руководительства другими народами и тех материальных условий, которые для этого необходимы. Те требования, которые может и должен предъявлять русский народ, налагают на него великие обязанности попечения и справедливости. Он не из тех опекунов, которые пользуются своими правами для того, чтобы обобрать отданных в зависимость от него. Люди, которые этого не понимают и не чувствуют, думают и живут не по-русски. Это не мы им говорим, а целый сонм русских мыслителей, деятелей, вникавших в идею жизни своего народа.

Если мы любим Россию, если мы готовы при надобности стереть с ее дороги всякого врага и супостата с радикализмом Грозного, Петра Великого, Муравьева-Виленского и графа Евдокимова-

Кавказского, то только потому, что велика для всего рода человеческого и необходима господствующая роль нашей нации. Не будь этого, мы бы не смели требовать для русских ни на волос чего-нибудь больше, чем для всякого другого народа. Если Россия откажется работать на пользу всеобщую, она теряет все свои права мировой нации.

Нам говорят, например, что русский народ имеет право устроить семинарии для себя и не пускать в них никого, кроме русских... Да разве дело только в праве? Ведь русский народ имеет известную *цель* своей жизни, не для себя одного он живет. Какая-нибудь иноземная колония в Санкт-Петербурге или Москве может устраивать гимназию только для своих членов. А Россия в мире не иностранка, она деятельная участница всечеловеческой жизни. Не имело бы ни малейшего смысла, если бы она отбросила заботу о распространении своего умственного и нравственного влияния на другие народы и племена. И уж особенно непонятно было бы это в отношении религиозном. Россия — носительница христианской миссии, дела Божия. Как же она откажется от религиозного воздействия на другие народы?

Нельзя не заметить поразительного сходства национальной узости иных наших патриотов с той еврейской национальной психологией, которую обличали пророки. В узких порывах патриотизма и у нас понятие о вере ныне смешивается с понятием о племени и русский народ представляется живущим верой только для самого себя, в эгоистической замкнутости. Но такое воззрение внушается не христианским, а еврейским духом.

Русский народ имеет великие заслуги в христианском деле именно потому, что всегда признавал себя не собственником христианства, а слугой, сам ему служил, а не его заставлял служить себе. В этом отношении историческая русская национальность является антиподом исторического еврейства, которое, вопреки указаниям пророков, всегда стремилось отождествить веру с этническим элементом, считало себя «избранным» только потому, что составляет известное племя. Но нам, христианам, известно, что чада Авраамовы считаются *не по плоти*. Как же нам воскрешать в своей вере еврейскую точку зрения, да еще при этом воображать победить евреев, усваивая их дух?

У всякой национальности, в смысле исторического культурного типа, есть свои сильные стороны. Есть они и в еврействе. Но никакая мировая нация не может завидовать той силе, какую имеют евреи и которая чужда высоты и благородства. Даже лучшие элементы самого еврейства всегда отшатывались от него и переходили к

нам, в христианскую культуру, которой высота привлекает всякую высокую душу. Нам ли брать пример с евреев, отказываясь от того, что составляет нашу силу, и от того, что именно значит жить и думать по-русски?

Но ведь мы становимся слабы именно потому, что сами забываем свои основы и начинаем воздвигать свою храмину не на них. А стоя твердо на своих основах, мы неодолимы и уж, конечно, сильнее еврейства. Наши же основы не исключают действия решительного и грозного, но они исключают всякую несправедливость, всякий узкий эгоизм и тем паче не допускают отвержения заветов Христова учения, которое есть не только истина, но в то же время — единственная незыблемая опора нашей силы.

(«Московские ведомости». 1911. № 179)

К ВОПРОСУ ОБ ОБЩЕСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ УЧАЩЕЙСЯ МОЛОДЕЖИ

*Представителям кружков патриотической молодежи**

Мемориал

Страшный кризис, переживаемый в настоящее время Россией, и невыносимое положение, в какое теперь поставлена сама учащаяся молодежь, возбуждает в патриотической учащейся молодежи такое же напряженное стремление к активной политической деятельности, какое раньше замечалось только в молодежи революционной. Сама анархичность общего положения России и многочисленность обстоятельств, больно задевающих все чувства молодежи, личные и общественные, приводит к тому, что общественная деятельность ее начинает проявляться в самых разнообразных направлениях и формах, среди которых легко теряется мысль о какой-либо нормальной системе, о принципах, долженствующих руководить учащуюся молодежь в употреблении и приложении ее сил.

Вполне сознавая естественность этого явления, считаю, однако, долгом по мере сил удержать учащуюся молодежь от забвения общих разумных основ своей деятельности и побудить ее к возможно большему соблюдению их.

Двадцать лет тому назад я обращался с таким же словом к революционной учащейся молодежи в брошюре «Почему я перестал быть революционером». С еще более окрепшим убеждением опыта обращаю свои соображения к молодежи патриотической.

---

* Мемориал, поданный автором представителям кружков патриотической молодежи.

I

Допустима ли вообще для учащейся молодежи какая-либо деятельность общественного характера?

Я считаю совершенно ошибочным мнение тех, которые отвечают на этот вопрос безусловно отрицательно. Учащаяся молодежь всех возрастов имеет своей задачей свое образование и воспитание не только для себя, но и для того, чтобы стать членами общества. Но выработка себя невозможна без той или иной практической деятельности в сфере предмета выработки. Некоторая практическая деятельность в том смысле, чтобы *уметь жить с людьми и жить для людей*, безусловно необходима решительно во всех возрастах учащейся молодежи, и я полагаю, что именно отсутствие этого воспитательного элемента и есть причина крайне плохой выработки личности в среде нашей учащейся молодежи. А от этой плохой выработки личности проистекает затем вся дряблость нашей гражданственности, становится неизбежной неспособность взрослых поколений к общественной деятельности и их осуждение на вечное рабство перед всякой энергической силой.

Итак, некоторая общественная деятельность учащейся молодежи необходима для самой успешности ее учения и воспитания. Но совершенно очевидно, что сфера этой общественной деятельности должна быть соответственна с силами молодежи, с ее подготовкой, с ее социальным положением и с тем, для чего она нужна России.

С этой точки зрения общественная деятельность учащейся молодежи не может быть одинаковой для всех учебных заведений. Разумно она может быть практикуема сначала лишь в самых элементарных проявлениях, засим может быть расширяема, но до тех пор, пока учащаяся молодежь есть учащаяся молодежь, она *нормально* не должна вступать в деятельность чисто *политическую*. Об исключениях я сейчас скажу. Первоначально замечу, что таково требование не только личной выработки молодежи, но и блага страны.

II

Распределение деятельности старших и младших поколений с точки зрения блага страны

Мы должны вспомнить, что Россия живет не только *настоящим*, но и *будущим*. Для нации долгие века предстоящего будущего

даже гораздо важнее, чем краткий миг настоящего. Как отдельный человек лишь в крайнем легкомыслии может жертвовать всем своим будущим интересу дня, так и нация.

Между тем вопрос о молодежи есть вопрос о будущем страны. Судьбы настоящего таковы, каково взрослое поколение. Судьбы будущего таковы, какова нынешняя молодежь. В каждую данную минуту молодежь не может вынести на своих плечах судеб страны. Как бы ни была она высоко настроена, у нее все-таки нет ни достаточной подготовки, ни средств действия. Она не может не впадать в огромные ошибки в определении самого положения вещей и в нахождении средств выхода из него. Поэтому действительно инициативной роли учащаяся молодежь никогда и не имеет. Даже и ее роль в нашей революции, на вид такая громкая и решающая, в действительности была прежде всего лишь ролью орудия, подстрекаемого старшими поколениями.

В решении задач настоящего самое плохое старшее поколение имеет больше силы, чем самая прекрасная молодежь. Эта малая ценность учащейся молодежи для политической работы настоящего времени и ее всеопределяющее значение для будущего приводит к заключению, что тратить ее силы на политику дня — это все равно, что резать курицу, несущую золотые яйца, для того чтобы сварить из нее очень посредственный суп.

III

Когда допустимо жертвовать силами учащейся молодежи для политической деятельности настоящего?

Единственный случай, когда допустимо истребление драгоценных сил будущего для получения некоторой поддержки в задачах политической борьбы настоящего, составляет момент острой опасности, при которой *у страны совсем нет будущего, если не спасти какой бы то ни было ценой настоящий момент*. Такие моменты составляют: нашествие внешнего врага, угрожающего существованию страны, или внутренняя узурпация, держащаяся голой силой. Другими словами, моменты, когда опасность угрожает национальной самостоятельности и когда задача дня — быстрым энергическим сосредоточием всех национальных сил, какие попадутся, моментально разбить врага, сбросить падающее уже на страну иго.

При таких случаях мы имеем не только повелительное требование момента, но и то оправдание, что при этом затрачиваем лишь

некоторое *количество* молодой силы, но не ставим всю молодежь в положение, при котором она *качественно* портится. А эта качественная порча неизбежна при том, если мы привлекаем учащуюся молодежь не только в краткосрочный решающий бой за спасение момента, а к продолжительному участию в политической деятельности вообще. Ибо в этой политической деятельности учащаяся молодежь отвлекается от достойного вырабатывания себя и, будучи еще неокрепшей, погружается в мир мелких делишек, даже интриг, компромиссов с совестью и т. д.

IV

Вредное влияние практической политики на молодежь

Люди учащейся молодежи, не имевшие возможности наблюдать этого явления за продолжительное время, не могут себе представить, до какой степени вредно и понижающе действует на учащуюся молодежь занятие политикой. Я прошу посмотреть то, что писал об этом в упомянутой выше брошюре своей, и в дополнение приведу лишь несколько соображений. Прежде всего, факт состоит в том, что молодежь конца 1860-х и начала 1870-х годов, когда я вступил в ее ряды, была полна намерений развиваться, учиться, вырабатывать себя и в этом отношении была вполне искренняя. Но я ее не узнавал через десяток лет: она всесторонне понизилась. Я объясняю себе это тем, что глубокая политическая деятельность не по силам и недоступна учащейся молодежи. Мелкая же, по преимуществу заговорщицкая, боевая и т. п. — наиболее доступна, а вместе с тем она крайне интересна, затягивает, как игра, как приключение, каждого нетрусливого человека (а трусость вообще не есть порок молодых лет). Эта же мелкая деятельность вся соткана из технических подробностей, крайне многочисленных и сложных, на которые неизбежно уходит все время, все силы — и не со скукой, как в канцелярии, а с увлечением и интересом спорта. Погружение в эту деятельность, разумеется, с течением времени совершенно отвлекает от прямых задач образования и выработки, приучает в сфере мысли жить общими формулами и фразами, в сфере же деятельности — прибегать к легчайшим способам действия («распропагандировать», «воодушевить», «сорвать» чужое мнение, а дальше — оклеветать врага, а дальше — и убить, цель оправдывает средства и т. д.). Слой профессиональных политиканов и везде вообще отличается очень низкими качествами. Молодежь, погружаясь в политику, почти не-

избежно наиболее активных людей своих отдает профессиональному политиканству. Это вредно действует уже и на пионеров политиканства, а еще хуже — на их учеников, на учеников этих учеников и т. д. Так постепенно совершается понижение, которого даже и не представляли себе инициаторы «движения». Слабая культурность России и в умственном и в нравственном отношении закреплена «освободительным движением», мне кажется, именно потому, что оно несколько десятков лет вгоняло всеми силами учащуюся молодежь в преждевременную политическую деятельность.

Это должно служить предостерегающим примером для молодежи патриотической. Понятно, что среди учащейся молодежи могут быть лица, которые посвящают себя политическим задачам, но это отдельные лица, которые уже тем самым выходят из рядов учащейся молодежи и не на ней должны основывать свои способы деятельности. Привлекать же учащуюся молодежь, *как целый слой*, к политической деятельности — это, в каких бы партийных целях ни производилось, значит подрывать ценность нашего умственного национального капитала.

Единственное исключение составляют случаи *острой национальной опасности*, когда вопрос идет о том, чтобы выручить страну из гибели какой бы то ни было ценой.

Но таков ли характер современной национальной опасности, когда становится позволительным призывать молодежь под знамена с тем, чтобы после быстрого развития врага или свержения ига уцелевшие остатки учащейся молодежи отпустить снова по школам к ее подготовительному культурному труду?

V

Характер современного критического положения России

Хотя Россия действительно находится в тяжком захвате антирусскими узурпаторами различнейших родов, но это совсем не извне налетевшие враги, которых достаточно отразить или низвергнуть, чтобы страна уже вступила в мирный благоденственный период. Наше развитие прервано не минутной налетевшей опасностью. Наш кризис подготовляется давно, более чем десятки лет, неправильным ходом всего нашего развития. Проповедь разрушения всех русских основ началась уже с дедов нынешней молодежи. Наши учреждения стали искажаться с давнейших пор, и уже первые провозвестники русского национального самосознания — славянофи-

лы — постоянно жаловались на то, что сама же русская власть разрушает русские основы. Процесс разрушения национальных начал есть болезнь хроническая. Она уже доводила нас и до кризиса, подобного настоящему, в конце 1870-х годов. Катков был в числе громчайших обличителей революционных действий представителей власти, а его друг и сотрудник Любимов тогда уже писал свои очерки «Против течения», где указывал правительству полную аналогию тогдашнего момента с французской революцией 1789 года, рисуя ему участь, которую оно готовит себе и стране.

Кризис тогда был предупрежден с появлением в 1881 году Императора Александра III, глубоко проникнутого духом русских начал и умевшего выбрать себе помощников, обладавших высоким правительственным разумом. Но по причинам, которые излишне подробно разбирать (ибо дело не в причинах, а в факте), и в эту эпоху не было предпринято ничего глубокого для истинно национального устроения, и если искаженные формы, по искусству правителей, действовали сносно, то, во всяком случае, даже и мне самому приходилось доказывать, что наша действительность представляет практическое искажение своих собственных принципов и идеалов. Современный кризис подобен не случайной острой болезни, возник не по злоумышлению врагов, а подобен болезни человека, который давно уже подтачивал свои силы неразумием и излишествами и наконец свалился в отчаянных припадках. Что тут, конечно, явилось множество врагов, которые, как микробы, стали сосать изнуренный организм, — это понятно. Но не в них суть. Тот враг, от которого погибает Россия, кроется в ней самой, в падении национального духа и сознания, которое русские допустили в себе, а отсюда и в неизбежном антинациональном (то есть противоестественном) устроении нашей жизни и наших учреждений.

Чем помочь в нашей болезни? Конечно, нужно избавить страну от захвата множества нахлынувших узурпаторов. Но это, при характере основной болезни, не есть такая простая борьба, в которой может что-нибудь сделать учащаяся молодежь, это доступно лишь очень опытным, осторожным и уже влиятельным людям — то есть старшему поколению. Притом же устранение всех этих «микробов» дало бы только передышку, если не произойдет перемены в самом образе жизни. Если бы мы, справившись с ныне столь осмелевшими врагами, создали простую реакцию, возвращение к бывшему 7—8 лет назад, то можно ручаться, что в самом близком будущем снова свалились бы в такую же яму, как теперь.

Где же тот бой, на который бы можно было звать молодежь? Да и кого звать? Учащаяся молодежь сама, как пылью, обсыпана теми

же микробами. Патриотическая молодежь составляет ничтожное меньшинство, и, истребив эту маленькую дружину, мы только подорвали бы свои средства для излечения основы болезни нашей.

VI

Возбуждение национального возрождения России

Истинное средство спасения России состоит в том, чтобы вызвать в стране национальное возрождение. Что национальной России нужно сбросить иго множества захвативших ее узурпаций — это само собою разумеется, как и то, что национальная Россия должна стать владычицей своей страны и своих учреждений. Но для этого нужен не только порыв национального чувства, а также заговоривший национальный разум. Настоящее дело всех русских всех возрастов сознательной жизни и состоит в том, чтобы вызвать это национальное возрождение. Не простая судорожная схватка слепого циклопа поможет нам, не простая реакция, не какая-либо «реставрация», а национальное воскресение, возрождение, то есть решимость уничтожить и сбросить с себя все лженациональные наросты и начать жить и устраиваться на основании живого приложения своих национальных принципов, которыми Россия жила до времен своей денационализации. Это не реакция, не реставрация, а восстановление связи нашей жизни с нашей собственной душой и нашим собственным историческим существованием. Это *возрождение, воскресение.*

Это и есть задача, в которой силы патриотической учащейся молодежи, чующей идеалы Монархии, хранящей дух Православия, любящей свой народ, могли бы оказать огромную услугу спасению Родины.

Патриотическая молодежь должна явиться ферментом, переносящим в учащуюся молодежь стремление к национальному самосознанию и воскресению. Это есть та общественная деятельность, которая стоит перед ней в разных степенях и формах как в средних, так и в высших учебных заведениях.

Общее правило целесообразной общественной деятельности требует, *чтобы каждый брал на себя ее в той среде, к которой принадлежит сам.* Тут он обладает наибольшими средствами, наибольшею силою. В чужую среду иногда выгодно забегать, но ненадолго, для какого-нибудь специального дела. В среде учащейся молодежи наиболее тонким, интимным деятелем является сама же учащаяся мо-

лодежь. Являясь здесь с задачами национального возрождения, патриотическая молодежь в то же время не отрывается и от прямой своей задачи — трудиться над выработкой своих знаний, своего миросозерцания, своей духовной силы, способности к деятельности, понимания здравых начал общественной и политической жизни и вообще всего состава своей личности.

Напротив, задача национального возрождения именно ставит перед патриотической молодежью обязанность быть живым примером его и между прочим особенно повышать свои знания по всем отраслям науки. Слабая сторона русского народа состоит именно в недостатке сознательности и недостатке знаний. Учащаяся молодежь имеет миссией в самой себе создать работников национального возрождения Родины. В этом отношении перед ней стоит огромный научный труд, начиная с низших ступеней усвоения уже добытого наукой (период гимназический) и кончая самостоятельным научным трудом (высший университетский). Идея национального возрождения лишь придает этому научному труду новый живой стимул, оживляет его высокой общественно-исторической миссией.

VII

Значение национально-русского возрождения

Денационализация России составляет историческое несчастье не только для нее самой, но и для человечества.

В жизни личной, общественной и государственной у всех людей есть, конечно, общие, одинаковые основные законы, которые требуется знать и с ними сообразжаться. Но в то же время каждый человек имеет *свой* характер, свою комбинацию способностей и как сам может быть счастлив, так и для других людей может иметь ценность только в том случае, если развивает именно *свою* личность, ее доводит до высоты. Так и народ. Он не в состоянии устроиться хорошо (для себя), если устраивается не в духе своей собственной национальной психологии. Он в таком состоянии не способен дать ничего полезного и для человечества. В денационализованном народе человечество теряет работника мирового развития. Такой народ дает человечеству лишь плохие копии того, что и без него уже всем известно, что создано в несравненно лучших и высших образцах другими народами.

Денационализация в России давно искажает ее творчество, политическое и общественное. Сначала это делалось почти насиль-

ственно верхними слоями. Потом та же язва стала проникать и в массы народа, который теперь во многих случаях начинает делаться таким же копировщиком чужой жизни, как прежде была одна интеллигенция. От этого дело только ухудшается. Если бы даже весь народ поголовно отрешился от своей психологии и старался жить не так, как она указывает, а по примеру народа иной психологии, он во всяком случае созидал бы свой строй очень плохо и сам не мог бы быть им удовлетворяем. *Умственно* можно усвоить чужие идеи, но нельзя сделать свою личность тем, что она не есть, психология все-таки остается, и противоречие между нашим природным характером и нашими теоретическими стремлениями осуждает нас на бесплодность и неудовлетворенность.

Для человечества же такой погубивший свою личность народ есть народ мертвый, бесполезный, самоубийца.

На путь такого обезличивания человека толкает не просто невежество, а плохое воспитание. То же самое и в отношении народа. Несчастные условия восприятия просвещения заложили у нас основы денационализации народа, его обезличивания. Конечно, *вполне* обезличиться невозможно. Природа пробивается сквозь всякие препятствия. Но полагаться только на бессознательный голос инстинкта, когда заговорило ложно направленное сознание, невозможно. Тут народ выйдет, что называется, ни рыба ни мясо, ни Богу свеча, ни черту кочерга..

«Познай самого себя» — это начало премудрости и у человека, и у народа. Самопознание должно идти дружно с голосом инстинкта: только при этом возможно правильное, сильное развитие, дающее богатые плоды для нас самих и для других.

Обезличивание творчества русской нации составляет тем более несчастное историческое явление, что по природным своим задаткам русская нация представляет чрезвычайно богатый источник развития, сильный, сложный, богатый психологический тип. Развиваясь *по-своему*, развивая себя, а не копируя других, русская нация могла бы дать миру величайший образчик социально-политического творчества и даже спасения от тех противоречий, в которых запуталась современная культура. На это дает надежду чрезвычайная способность (природная) русского типа к универсальности, к объединению сложнейших явлений. Русское национальное возрождение дало бы не только спасение нам самим, освобождение от опутавших нас бедствий и от порабощения бесчисленным проявлениям узурпации, но дало бы также всему миру могучего работника, в котором человечество так ныне нуждается.

VIII

Значение учащейся молодежи в деле национального возрождения

Учащаяся молодежь есть тот слой, который доселе был главным орудием денационализации России. С первоначальной школы до университета наше образование ведет к тому, чтобы оторвать русского от России. Из выработанных так людей потом выходят все наши деятели, учители, законодатели. Из них же вышла и наша революция и вполне достойная ее «конституция»...

Патриотическая молодежь должна приложить силы к обратному направлению школы: возжечь в ней очаги национального возрождения. Представители патриотической молодежи, потянувшиеся к высшему образованию, должны понять, что именно на них, на их товарищах по высшей школе, подготовляющей к высшему образованию, главнее всего могут быть возложены надежды России. Как ни серьезны труды наших предшественников по развитию русского самосознания, они по преимуществу имеют теоретический, философский характер. Для претворения этих общих формул в те меры, те учреждения, которыми живет нация практически, требуется еще много труда даже чисто теоретического. Требуется не только знать труды предшественников, но и дополнять их. Конечно, не всякий кандидат прав способен быть творцом науки, но ведь наука в своих крупных выводах основана на множестве более мелких исследований, способность к которым есть цель высшего образования. Сверх того, на всех местах деятельности (государственной службе, земской, городской, частной, учительской и т. д.) требуются люди, по духу и настроению стремящиеся и способные проводить все, требуемое идеей национального устроения, и не допускать ничего ей противоречащего. Без таких людей, без множества их, что может сделать самый великий ум, остающийся одиноким, непонятым?

Обращаю особливое внимание учащейся молодежи на то обстоятельство, что множество сторон в деле национального устроения у нас *совершенно не разработано*, и мало того: именно людям национального направления остаются неведомыми множество сторон европейского творчества, без знания которых нельзя устраивать и свою страну. Нельзя же отделываться общими фразами «Православие, Самодержавие, Народность», а когда нужно созидать Церковь, то никто не знает, как это делать; Самодержавие умеют только разрушать, ибо не видят социальных и политических учрежде-

ний, без которых оно немыслимо; точно так же — когда дело коснется блага народного, то сплошь и рядом стоит только заговорить о нем, чтобы быть зачисленным в «социалисты» и т. п. Это положение невозможное! Так идея может только погибать, а не возрождаться.

Учащаяся молодежь должна непременно дать нам, России, ближайшие новые поколения, ближайших выпусков — иной закалки, более широкого знания, большей самостоятельности ума и творчества. Значит, она должна сама работать и других звать к труду, умственному и научному. Но при этом необходимо привнести в школу существенное отличие от движения так называемых академистов: научный труд соединяется с задачами национального возрождения на исторических основах русской жизни. Веря, что объективная научная истина благословляет нас на подвиг возрождения национально-русских основ в живой действительности, патриотическая учащаяся молодежь должна искать и указывать в науке средства к этому.

И это правда: не воспрянуть нам, если не проснется национально университет, не потянет за собой среднюю школу и не даст нам работников русского дела, вооруженных всей силой научной сознательности.

Старшие поколения, когда наконец их проберут бичи и скорпионы исторических несчастий, могут легко сбросить на некоторое время разлагающие нас ныне узурпации — инородческие революционные и разных наших собственных «воров». Для этого дела у них достаточно силы и нет еще только решимости. Но для того чтобы это освобождение России оказалось не только передышкой (вроде той, какую она имела от 1881-го до 1894 года), нужно воспользоваться освобождением для *прочного устройства*. Но в этом случае ничего мы не можем сделать, если наша школа, прежде всего высшая, останется в нынешнем безобразном состоянии и не начнет поставлять России обновленных деятелей национального возрождения.

Без этого мы непременно уподобимся псу, «возвращающемуся на свою блевотину».

IX

Средства действия патриотической учащейся молодежи

Для патриотической *молодежи* вообще ввиду потребностей настоящего времени, конечно, возможен широкий выбор дела, кото-

рому нужно служить и на котором голову сложить или победить... Но для той молодежи, которая остается в рядах именно *учащейся*, единственная разумная цель — создание национального возрождения в школе высшей и средней.

Что она может делать в школе при нынешних условиях? Я наслышался от господ представителей достаточно рассказов о тяжком положении молодежи в университетах и гимназиях, где даже право учиться приходится порой охранять за собой с оружием в руках. Я знал это и раньше, но в настоящую минуту нахожусь под свежим впечатлением личных рассказов. И все-таки скажу: величайшая сила патриотической молодежи в школе может быть дана только ее высотой в смысле умственном, научном, нравственном. Действительная победа может быть дана лишь достижением того, чтобы самым авторитетным (по содержанию внутреннему) студентом являлся студент *патриотического* направления, чтобы в гимназии наиболее порядочным и развитым, с наиболее высокими стремлениями являлся воспитанник *патриотического* направления. При том понижении, какое представляет учащаяся революционная молодежь, такое сопоставление есть главный залог победы и влияния.

Что касается таких вещей, как самозащита себя от оскорблений и насилий или отстаивание своего права на учение, то все это частности, зависящие от обстоятельств. Есть много способов защищать свою честь, свое право, и какой из них более целесообразен в данном случае — этого нельзя возводить в предрешенную систему. Тут требуется соображение обстоятельств.

Есть только одно вечное правило: *нравственная сила выше физической*, и настоящая победа всегда есть победа нравственная.

Из внешних обстоятельств ясно также одно: что патриотическая молодежь повсюду составляет небольшое меньшинство, едва держащееся и время от времени даже совсем сметаемое враждебными течениями. При таких условиях, конечно, крайне невыгодно выступать на почву физической борьбы, допускать вызвать себя на бой, в котором почти неизбежно подавление численным превосходством. Ясно, что столь малые силы нужно беречь и пускать главным образом на приобретение новых сил. Только самая последняя крайность может вынудить к принятию боя на позициях физической борьбы.

Все пожелания должны быть направлены на то, чтобы действие в школе совершалось на почве *идейной борьбы*, в которой патриотическая учащаяся молодежь при сколько-нибудь внимательном исполнении своей личной обязанности — учиться — всегда может рассчитывать на победу, потому что отстаиваемая ее идея действительно выше, чем идея противников. На этой почве один человек

будет сильнее сотни, и его победа будет состоять не в простом разбитии врага, а в том, что этот враг присоединится к нему как друг и единомышленник. В этом и состоит цель борьбы.

Я не перехожу на почву вопросов тактики или организации и лишь во избежание каких-либо недоразумений хочу высказаться, что, конечно, деятельность патриотической молодежи и немыслима иначе, как в *организации*. Но, в силу задач ее, громадные централизованные организации были бы, полагаю, вредны. Они всегда вызывают к деятельности лишь немногие руководящие личности, оставляя остальную массу пассивной. Это плохая система. Быстрое развитие сил идет лучше при малых кружках, дающих возможность проявления всякому деятельному и талантливому человеку. Кружки, конечно, должны иметь взаимную связь, сношения, помощь, но не сливаться в одно централизованное целое с неизбежным начальством. Имея одну общую союзную цель (научно-образовательную и национального возрождения), отдельные кружки совершенно удобно могли бы иметь и свои отдельные частные цели (самообразование, издание журнала, изучение какой-нибудь отрасли быта народа и т. п.). Это разнообразие только полезно и нимало не помешает сливаться, когда нужно, на каком-нибудь общем деле (например, сорвать тот или иной бойкот, открыть двери учебных заведений и т. п.).

Тем более необходимо, мне кажется, чтобы кружки различных городов оставались только союзными. Они могут иметь какие-либо общие для всех потребные учреждения, но для объединения их действий, поскольку это нужно или оказывается возможным, лучшим средством является не какое-либо общее начальство (почти всегда угашающее живое движение масс), а сношения, съезды, соглашения — все это на чисто добровольных началах союза людей *одного направления*.

Возможно большая свобода отдельных лиц в примыкании или непримыкании к кружкам, возможно большая самостоятельность кружков в установке своих частных задач, программ и своей системы организации — в этом, по глубочайшему моему убеждению, состоит главный залог быстрого роста идеи национального возрождения в среде учащейся молодежи.

С этой точки зрения мне также представляются очень невыгодными те случаи, когда учащейся молодежи приходится ютиться под флагом каких-либо политических организаций. Это и вносит в кружки учащейся молодежи соблазн отвлечения от своего прямого дела и в то же время отнимает у них свободу. В политических организациях неизбежны ссоры даже в собственной среде, и все они могут захва-

тывать дело молодежи без малейшей надобности. Сверх того, действуя во *имя направления,* а *не партии*, организации учащейся молодежи не вызывают против себя той ожесточенной вражды, которая естественно возникает относительно партийных противников. Я очень хорошо понимаю, что обстоятельства иногда принуждают кружки молодежи становиться в связь с партийными организациями, но это такое невыгодное обстоятельство, которого при малейшей возможности следует избегать. С патриотическими партиями у учащейся молодежи желательна связь только нравственная, не влекущая ответственности молодежи ни за какие дела или ошибки партийных организаций.

В заключение скажу еще, что в высшей степени невыгодно (в идеале, в теории) образовывать кружки, в которых соединяются в одно целое студенты и гимназисты. Задачи студенчества настолько шире и глубже, что гимназическая молодежь неизбежно бы понижала студенческие кружки. Студенческие кружки имеют прямой обязанностью возбуждать академически национальное движение в воспитанниках средней школы, но для этого выгоднее назначать отдельных лиц, а не сливаться с гимназическими кружками.

Национальное движение высшей школы, если оно стоит на должной высоте, не может отождествляться с национальным движением средней школы.

В высшем развитии своем студенческие кружки стоят на самой границе политической деятельности, тогда как кружки гимназические не должны и думать о ней, а свое внимание устремить всецело на то, чтобы поставлять в университет хороших студентов национального направления.

Представляя эти свои соображения, полагаю, что исполняю как долг внимания к огромному значению того духовного капитала, который нарастает для России в ее учащейся молодежи, так и долг благодарности за честь, сделанную мне приглашением на собрание представителей учащейся молодежи патриотического направления.

ЗАКОНЫ О ПЕЧАТИ

I

Старый цензурный порядок, определявший положение нашей печати, был в 1905 году разрушен так внезапно и быстро, что для его замены не оказалось заранее подготовленных новых норм, и печать пришлось устраивать наскоро, посредством временных правил и некоторого дополнения уголовных законов. Временность созданного положения вполне сознавалась тогда, и в Высочайшем указе 24 ноября 1905 года было прямо упомянуто об имеющем впоследствии явиться постоянном уставе о печати.

С тех пор прошло три года, в течение которых новым положением печати все вообще выражали недовольство. Одни жаловались на распущенность печати, другие — на недостаток свободы. В действительности было и то и другое, но неприглядность печати главнейше зависела не столько от тех или иных правил, а от общего расшатанного, революционного состояния страны, от распущенности умов и чувств, нередко от расшатанности самой власти. Установленные правила оказывались бессильны бороться против злоупотреблений печати свободой, и на помощь должны были являться меры административного усмотрения в порядке усиленной и чрезвычайной охраны. Неразработанность уголовного закона в отношении печати, а отчасти и общий дух времени приводили к тому, что и судебные учреждения очень неодинаково определяли область дозволенного и воспрещенного. Вследствие этого права и свобода печати в разных местах Империи и в разные моменты оказывались фактически чрезвычайно неопределенными. По содержанию своему печать тоже не могла похвалиться даже в сравнении с дореформенным временем. Захваченная разгаром политических страстей, печать теряла элементы серьезного творчества мысли, да и сама публика перестала искать чего-нибудь серьезного. Наконец, привычка к раздражающему чтению выводила наверх низшие чувственные области, порождая разгул порнографии и т. д. Вообще, время было больное и ненормальное, и судить о достоинствах и недостатках новых правил по

тому, что представляла печать, очень трудно. Одно можно сказать: эти правила не оказались приспособленными к данному времени, так что область фактического их применения очень суживалась и на практике часто приходилось прибегать не к законным нормам, а к административному усмотрению.

Что будет, если ненормальное состояние страны прекратится и отмена исключительных положений даст возможность применять созданные в 1905 году нормы? Их во всяком случае придется так или иначе изменять, хотя бы в смысле дополнения и систематизации. По крайней мере, таково мнение, наросшее повсюду, которое выражается и в проектах нового закона о печати, и появляющихся со стороны частных лиц, и подготовляющихся в законодательных учреждениях, и озабочивающих сферы правительственные. Признавая необходимость пересмотра правил, нельзя, однако, не выразить также пожелания, чтобы создание постоянного устава о печати на сей раз не пострадало от излишней торопливости и было совершено с обдуманным взвешиванием всех условий, в которых приходится действовать печати.

II

Эти условия гораздо сложнее, чем обыкновенно думают.

Для многих вопрос о законах о печати рисуется очень просто. Все решает свобода. Дайте свободу, не мешайтесь, вот и все. Но что такое дать свободу? В понятие о свободе в данном случае могут входить: *невозбранный доступ к печати, ничем не стесняемое печатание* всего, что вздумается и как вздумается, наконец, *отсутствие всякой репрессии* за выраженное путем печати. Но такое решение вопроса, во всей полноте, прямо невыполнимо. «Абсолютной свободы печати, — говорит профессор Тарасов, — никогда не было и быть не может ввиду того элемента социальной опасности, который присущ печати. Вопрос сводится к тому, *насколько* ограничивается свобода и *какими мерами*» («Очерк науки полицейского права»). Профессор Дерюжинский, несмотря на преобладание у него в отношении печати внимания в частно-правовому интересу, тоже указывает трудности установления условий свободы ввиду того, что государству «надлежит иметь в виду возможность злоупотребления свободой» («Полицейское право»). Те, которые думают решить вопрос о печати развитием чистой свободы, ошибаются в очень важном пункте.

Говоря о печати, они в действительности думают о свободе мыс-

ли, разума, науки, совести. Это проявляется у всех теоретических защитников свободы печати. Так, например, конечно, трудно развить более сильную аргументацию на эту тему, чем делает Д. С. Милль во второй главе трактата «О свободе». Но вся эта аргументация основана на том, что для мысли и разума необходима полная свобода и что даже целый народ не вправе ограничивать своим вмешательством какую-либо долю свободы мыслителя. Это в принципе неоспоримо и должно быть принимаемо во внимание законами о печати, принималось даже в известной степени нашим уставом о цензуре и печати. Но разве печать составляет только область священнодействия разума, мысли, совести? Закон должен быть сообразован с реальностью, а в реальных условиях *печать* есть совсем не то, о чем думают защитники ее абсолютной свободы.

Печать составляет известную отрасль *промышленности*, которая дает могущественные орудия действия для самых разнообразных интересов, и притом действия не в смысле каком-нибудь возвышенном, а в самом обыкновенном, житейском, имеющем в виду интересы не только истины, но также чисто личные, частные, партийные, экономические и т. д. Установляя свободу печати, мы даем свободу действия всем этим интересам путем печати. Но раз дело идет о *свободе действия* столь разнообразных интересов, то неизбежно является задача и обязанность государства и закона привнести сюда известный надзор и регуляцию на тот случай, если это действие направится к нарушению прав и интересов частных и общественных, законом охраняемых. Печатью как орудием действия пользуется нередко и шантаж, и спекуляция, сознательная ложь и клевета в целях борьбы с противниками или конкурентами, продажные перья являются орудием бессовестнейших афер, имеющих в виду обобрать целый народ, печатью пользуется даже подстрекательство к убийству, а уж нечего и упоминать о восстаниях и революциях. Понятно, что ввиду значения печати как орудия практического действия является множество интересов, требующих в отношении ее охраны. Если бы закон, преисполнившись идеологии, дал печати полную свободу, то фактически он допустил бы не свободу, а анархию, так как задетые интересы выступили бы на самозащиту путем самовольной расправы, суда Линча и т. п. Для водворения гражданственности на место анархии государство неизбежно вступает в область печати со своей регуляцией на совершенно тех же основаниях, какими обусловлено ограничение свободы и создание для нее рамок во всякой другой области *действия*.

Понятно, что такая необходимость является тем более настоя-

тельной, чем сильнее развивается печать по своим техническим средствам, чем более возрастает число лиц, способных превращать ее в свое орудие действия, и число лиц, способных становиться предметом воздействия первых.

Но раз вопрос о печати раскрывается перед нами в таком свете, каков он и есть в действительности, раз ясна необходимость определения границ свободы печати, то понятно, что вся суть законодательства о печати состоит вовсе не в провозглашении свободы, а в разумном определении *границ* ее. Все конституции, заявляя, что печать свободна, тотчас прибавляют: «В пределах, указанных законом». Ясно, однако, что если эти пределы указаны в очень тесном виде, то от свободы не остается ничего, кроме пустого звука, а если, наоборот, они указаны слишком неясно и обще, то мы также не получим свободы, а только погрузимся в анархию злоупотреблений печати, и затем силой обстоятельств придется то, что не предусмотрено законом, восполнять и поправлять каким-либо усмотрением на глазомер и на произвол.

III

Таким образом, даже чистокровно либеральные законы того уже исчезающего государства, которое знало лишь частноправные интересы и не думало о своей социальной роли, все же принуждены привносить ограничения к свободе печати. Но задачи государственного вмешательства еще более расширяются, если мы примем во внимание более глубокие социальные условия, окружающие гражданина и способные делать для него пустым звуком права, не доступные для него фактически.

Когда закон провозглашает свободу *слова* — это создает во всяком случае некоторое действительное право для всех граждан. Возможность пользоваться устным словом сравнительно одинакова для всех людей и с отдаленнейших времен древности по нашу эпоху остается одинаковой. Совсем иное дело печать. Печатное слово отличается от устного, во-первых, чрезвычайной силой, потому что расходится в миллионах отголосков на громадных пространствах; во-вторых, оно в высшей степени способно подвергаться *монополизации*. Устное слово сходно с работой кустаря. Печатное слово, тесно связанное с материальными и экономическими условиями, подобно производству фабричному. И с каждым десятилетием своего развития печатное слово по условиям техническим, организационным — редакторским и издательским — становится все более подвержено

монополизации: сосредоточиваясь в руках одних, оно ускользает из рук других. При одинаковой законной свободе печати для всех граждан нет ничего общего в возможности обладания этим орудием действия для богатых и бедных, для организованных сообществ и отдельных лиц, для представителей чистой работы разума и совести, никогда не имеющей большого спроса на рынке, и для представителей экономического или политического «гешефта».

Это отличие печатного слова от устного именно и привносит в него тот элемент «социальной опасности», о котором упоминает профессор Тарасов. Тут дело не в буквальном «злоупотреблении свободой», какая возможна и для устного слова, а — помимо всяких злоупотреблений — в опасности порабощения общества монопольно захваченным орудием осведомления и воздействия на умы и совесть.

С этой точки зрения все, чем Милль защищает необходимость свободы печати, относится гораздо более к слову, чем к *печати*. Свободная работа творящего разума и оживляющей совести может, конечно, пользоваться печатью как орудием своим, но может и, наоборот, быть совершенно оттертой от доступа к этому орудию и даже заглушаемой посредством него сильнее, чем каким бы то ни было запретом деспотического государства. Печать, какова она есть в действительности, в высшей степени способна подавлять и развращать работу разума и совести «не дубьем, а рублем». Государство, включающее в круг своих обязанностей охрану социальных интересов, не может не подумать об этих обстоятельствах.

Если мы сходим с точки зрения отвлеченного «права» и рассматриваем реальное положение граждан государства, то не менее важным является вопрос еще о том, насколько общий уровень развития граждан данной страны допускает для них пользование свободой печати. Если отдельные слои населения представляют значительные различия в своем образовании и развитии, если — что еще опаснее — это замечается в среде различных национальностей, населяющих данное государство, то свобода печати может явиться наилучшим путем к порабощению классовому и национальному. В этом случае нельзя себя успокаивать рассуждением, будто бы в конце концов свобода всех уравняет и постепенно поднимет уровень тех, кто в данную минуту умственно ниже своих конкурентов. Такой исход зависит в значительной степени от тактики сильнейших. Полученное, хотя бы временное, превосходство в средствах действия может быть употреблено для того, чтобы увековечить и еще более усилить неравенство. В области печати тут повторяется то же явление, как в области международной торговли: свобода тор-

говли очень выгодна для тех, кто могуче развил промышленность и орудия обмена, но отставшие свободой торговли приводятся не к развитию, а к эксплуатации и обеднению, вследствие чего разумные правительства нередко — как, например, в Америке — упорно стоят за покровительственную систему все время, пока чувствуют силы страны не доросшими до успешной конкуренции.

Государство чисто либерального типа не имеет полномочий на ту широту внутренней политики, при которой оно способно защищать внутренние социальные отношения и их регулировать. Но такое государство составляет, в сущности, мимолетный факт истории. До его появления целые тысячелетия обязанности государства понимались иначе, да и теперь снова начинают пониматься иначе. Но с той минуты, когда внутренние социальные, органические отношения народа и его различных слоев признаются входящими в область государственного внимания, перед законами о печати вырастают заботы о том, чтобы и *принципы*, от которых зависит здоровая жизнь народа, не разрушались «свободной конкуренцией мнений», зачастую проводящих антиобщественные планы слишком софистически, чтобы в них способны были разбираться недостаточно развитые массы.

IV

Таким образом, по ряду соображений, по ряду требующих этого фактов действительности свобода печати всегда так или иначе ограничивается. Регуляция эта выразилась исторически в двух системах: *предупредительной* (цензурной) и *карательной* (по суду). То, что называется «свободной» печатью, есть лишь печать, ограниченная в свободе точными предписаниями закона, подчиненная «предусмотрению» закона, а не «усмотрению» администрации.

Предупредительная, предварительная цензура, с которой обычно связана концессионная система редакторства и издания, теперь везде отброшена, а с 24 ноября 1905 года почти отброшена и у нас. По вопросу о ее недостатках и промахах у нас наберется целая литература. Между прочим, считается классической краткая критика ее профессором Андреевским, подводившим ей итоги еще во время полного расцвета цензуры в России, в 1871 году.

«Предупредительную цензуру, — говорит он, — считали за средство выгодное и достигающее цели. В ней видели, во-первых, то условие, что делалось невозможным нарушение прав частного лица или правительства; во-вторых, что при существовании предупреди-

тельной цензуры предупреждались многие преступления авторов; далее, предупреждалось внесение в общество вредных начал для общественного порядка, нравственности и развития; наконец, она давала в руки правительства средство надлежащего воспитания масс и выгодного для страны развития умов. Но в практической жизни скоро сказались совершенно другие стороны этого предупредительного средства, казавшегося правительству весьма надежным. С развитием общего образования, с получением новых воззрений на отношения подданных к верховной власти, с получением убеждения о необходимости для свободы и развития государства свободы и самостоятельности отдельного лица стали рождаться мнения о положительном вреде, проистекающем от существования предупредительной цензуры. Начали прежде всего сомневаться в возможности цензурным установлениям достигать тех целей, для которых они существовали, начали указывать, что главная цель цензурных установлений — предупреждать нарушения прав частных лиц и правительства — для цензоров недостижима. Как, спрашивали, узнает цензор, будет ли тут нарушение права, когда и самый суд, при всех гарантиях и средствах, коими он обставлен, бывает нередко в затруднении прийти к точному убеждению, было ли нарушено право? Если ограничиться только требованием от цензора направлять литературу к выгодам правительства, то и в этом случае цензура окажется несостоятельной. Каким образом, спрашивали, цензор может знать выгоды правительства и интересы государства? Может быть, он будет с выгодой опираться на издаваемый законодательной властью цензурный устав — но никакое цензурное законоположение не в состоянии изобрести такой инструкции, которая бы могла точным образом оградить интересы страны и правительства. Наиспособнейший и наилучший цензор, руководствующийся наиподробнейшим и наиточнейшим цензурным уставом, может воспрещать то, что служит к выгоде страны и интересам правительства, и пропускать в печать то, что принесет стране и правительству наибольший вред. Оттого, высказывали, неизбежным свойством цензурных установлений и цензурных уставов является произвол и насилие. Желание удержать посредством цензуры литературу в должных и законных пределах давало крайне невыгодное последствие: правительству делалось невозможным совершивших нарушение права посредством печати преследовать судебным порядком, так как виновным являлся уже не автор, а правительственный орган — цензор. Стремление карать такого виновного административным порядком — к чему нередко и приходилось прибегать правительствам — давало крайне неудовлетворительные и даже опасные последствия.

Другую невыгоду сознали в том, что литература ставилась в положение ненормальное. При существующих в литературе спорах, столкновениях различных мнений, убеждений и учений цензор, пропускавший одно и воспрещавший другое, получал политическое значение. Всякая ошибка в оценке убеждений спорящих давала превосходство одному учению перед другим, и понятно, что такое превосходство давалось не всегда истине. Все это возбуждало пишущих вооружаться средствами, не соответствующими существу самого дела: не говорить прямо, но полунамеками. Прикрытая же таинственностью и полунамеками мысль может дать опасные последствия, ибо будет понята иначе, чем должно ее понять, а обличить ее тем труднее, чем строже цензура» (Полицейское право. Т. I. С. 56).

Эту краткую характеристику несостоятельности предупредительной цензуры можно бы считать неопровержимой, но лишь в тех пределах, в каких печать является ареной развития творческой мысли и науки. Профессор Андреевский упускал, однако, из виду, что лишь сравнительно небольшая доля печати служит для этих высших целей. Огромная часть произведений печати входит в область самой обыкновенной промышленности, производства и торговли известным товаром. Подобно тому как это имеет место в области производства и торговли пищевыми продуктами или аптекарским товаром и т. п., здесь также имеется потребность, помимо кары виновного, предохранить публику от отравления гнилым и вредным товаром. И конечно, такой надзор не менее доступен правительственным агентам, как бы они ни назывались. Впрочем, идея предохранения имеется в виду и при карательной системе, но это путь косвенный, обходной, тогда как нередко потребители должны быть предохранены немедленно, а не после того, как уже значительная часть их пострадает от эксплуатирования их неумения разобраться в достоинстве товара.

Таким образом, те задачи, которые имела предварительная цензура, по существу своему неустранимы при какой бы то ни было системе регуляции печати.

V

Не должно упускать из виду, что если система предупредительной цензуры возбуждает справедливую критику, то от нее не изъята и система карательная. Стоит вспомнить, что в науке о смысле кары, наказания, существует много споров. Какая ее цель? Чего она достигает? На чем основан смысл ее? В области общих преступлений

прогрессивным считается достигнуть *предупреждения* преступления, а в случае его совершения — *исправления* самого преступника. В области печати идея предупреждения, напротив, ослабляется. Что касается исправления, то в отношении наиболее преследуемых преступлений путем печати об этом смешно и думать. Неужели мы можем полагать, что штраф, арест или даже тюремное заключение изменят ошибочный образ мыслей писателя и внушат ему более правильные воззрения на правительство? Об этом, конечно, никто и не подумает. Но если так, то значительная часть смысла карательной системы в отношении печати совсем не существует.

Таким образом, ни предупредительная, ни карательная система ограничения свободы печати не могут считаться совершенными, а в частностях и та и другая имеют свое полезное применение. Но при этом требуется исходить в отношении свободы печати не из одной идеи прав личности, а также из задач общественного блага и общественной самозащиты. С этой же точки зрения нельзя отказаться от предупреждения преступления во всех случаях, когда это практически достижимо, и не сопровождается стеснениями еще более вредными для общества, чем предупреждаемое нами преступление. Нельзя отказаться и от кары, которая во многих случаях нравственно необходима как восстановление идеи справедливости, в других случаях застращивает преступника и, следовательно, предохраняет общество от повторения преступного деяния.

Система судебной ответственности представляет то великое преимущество, что в ней лицу, действующему для каких бы то ни было целей путем печати, точно указываются пределы его прав и его свободы, а следовательно, в отношении его устраняется в возможной степени всякий произвол, и он заранее знает, с чем ему приходится считаться и сообразоваться. Наконец, обязанность указать с точностью пределы свободы побуждает самого законодателя вдуматься в вопрос о том, какие преступные действия могут прибегать к печати как к оружию своему. Таким образом развивается само уголовное законодательство. У нас, например, долговременное господство системы предварительной цензуры привело к тому, что уголовное законодательство, за ненадобностью его вмешательства, осталось в отношении печати чрезвычайно неразвитым, непредусмотрительным, так что после 1905 года его пришлось наскоро дополнять самыми элементарными статьями. Между тем широта и глубина предусмотрения закона необходима для правильного развития правового сознания всего населения, в том числе и деятелей печати, без этого постепенно отучающихся от самого понятия о чужих правах, ими нарушаемых путем печати.

Вообще, применение карательной системы, бесспорно, представляет большой шаг вперед. Но ее нельзя считать исчерпывающей задачей государственной регуляции в отношении печати.

Во-первых, сама по себе как система она вовсе не обеспечивает свободы, ибо и при ней свобода вполне зависит от того, что дозволено и что не дозволено. Свобода зависит от содержания уголовного законодательства, как прежде зависела от содержания цензурного устава. Во-вторых, как сказано выше, судебная ответственность не исчерпывает задач охраны публики от злоупотреблений печати и потому требует так или иначе дополнения мерами предупреждения преступления.

По ныне действующим правилам эта задача достигается тем, что учреждена особая инспекция (управление по делам печати), которая, получая все выходящие издания, имеет право в случае обнаружения какого-либо состава преступления налагать на них предварительный арест и представляет дело прокурору, который или признает преследование неосновательным, или дает делу дальнейший ход.

Вся эта процедура является, однако, довольно громоздкой ввиду множества выходящих изданий. Прокуратура, заваленная своими непосредственными делами, подвергается постоянной опасности не отнестись к возбуждаемому комитетом или инспектором преследованию с достаточной быстротой и вниманием. А между тем множество изданий имеют такую ничтожную внутреннюю ценность, а нередко так явно противозаконны, что, рассуждая теоретически, более естественно подлежали бы рассмотрению какого-либо особого судебно-административного учреждения с правом запрещения инкриминированного произведения без преследования автора. Для охраны же прав автора и издателя возможно представить себе с их стороны перенос дела в суд, чем в огромном большинстве случаев они бы и не воспользовались ввиду риска подвергнуться, кроме потери издания, еще и личной ответственности (за самое *составление* сочинения). Таким путем пресечение преступления значительно ускорилось бы, а общие судебные учреждения были бы избавлены от рассмотрения массы нестоящего этого хлама. Конечно, и против этого можно возражать с точки зрения трудности практической постановки дела, которое потребовало бы значительного персонала. Сверх того, указывают серьезные трудности для установки *внешних признаков* сочинений, которые могли бы подлежать такому сокращенному суду.

Есть ряд соображений, наводящих на мысль, что специальный надзор над произведениями печати очень полезно было бы вооору-

жить какими-либо способами доводить решения судебных учреждений до рассмотрения в Правительствующем Сенате. Дело в том, что разъяснение точного смысла уголовного закона в отношении произведений печати есть задача весьма тонкая. Для руководства инспекции и судебных учреждений необходимо достаточное количество сенатских разъяснений по инкриминируемым случаям. По возбуждении же вопросов этого рода лица, специально наблюдающие печать, не менее компетентны, чем лица общих судебных учреждений, обыкновенно менее знакомые с текущей литературой и журналистикой.

В отношении некоторых отделов печати интересы читателей могут наводить на мысль о пользе особого вида *цензуры*, не в целях запрещения, как прежде, а в целях *рекомендации*. В настоящее время особенно важно это в литературе религиозно-нравственного и духовного характера. Мысль об этом весьма необычна и, конечно, еще очень долго не может найти себе осуществления. А между тем теоретически она весьма защитима. Ничье право не было бы затронуто, если бы на таком произведении обязательно значились пометки: «Одобрено духовной цензурой» или: «Духовной цензурой не одобрено». Такое не одобренное духовной цензурой произведение не лишалось бы права на распространение и для лиц, пренебрегающих мнениями церковной власти, имело бы даже большую привлекательность. А для всех тех, которые не желают отрываться от церковной дисциплины, важно знать, как относится Церковь к данному произведению, тем более что в настоящее время антицерковная пропаганда любит обманно прикрываться видимостью православия. Государство и закон не нарушили бы ничьего права, если бы дали Церкви возможность предохранить православных от обмана. Огромное количество их в Империи и исторические союзные отношения с Православной Церковью, казалось бы, даже указывают в этом отношении известную нравственную обязанность государственному закону, тем более что при этом не нарушаются ни свобода мысли, ни свобода печати. И как ни необычна эта идея, но, может быть, самостоятельное стремление к факультативной цензуре этого рода могло бы проложить дорогу к ней в общественное сознание.

VI

Покидая область чисто теоретическую, можно сказать, что в отношении полноты отмены предварительной цензуры (в городах, конечно, ибо вне их положение осталось прежнее) ныне введенные

нормы идут, может быть, даже далее того, что нужно, и фактически ослабляют элемент предупреждения преступления. Но что касается свободы доступа к занятию печатным делом, то она до некоторой степени стала более ограниченной, чем в дореформенное время. Это относится к области повременной печати. Концессионная система назначения редакторов отменена, и каждый может основывать журналы и газеты по простой заявке и регистрации, но зато введен *ценз*, и притом очень строгий. Ответственными редакторами органа печати или части его (отдела) могут быть только русские подданные, не менее 25 лет, обладающие общей гражданской правоспособностью и не подходящие под условия, препятствующие выборам в Государственную Думу, то есть это право теряют: привлекавшиеся к суду по обвинениям, влекущим потерю или ограничение прав, если таковые лица *не были оправданы*, хотя бы и были освобождены от наказания за давностью, примирением, или по Высочайшему манифесту, или даже особому Высочайшему повелению. Сюда относятся обвинения как политические, так и в мошенничестве, краже, ростовщичестве и т. п. Равно не имеют этого права лица, отрешенные по суду от должности (в течение трех лет) или состоящие под судом по тем же обвинениям, подвергшиеся несостоятельности (если она не признана несчастной), лишенные духовного сана за пороки или исключенные из среды обществ и дворянских собраний и, наконец, осужденные за уклонение от воинской повинности.

Нельзя не сказать, что такое ограничение права быть редактором повременного издания представляется не оправдываемым принципиальной точкой зрения закона. Основание свободе печати дал Высочайший манифест 17 октября 1905 года, где хотя собственно о печати не упомянуто, но выражено повеление: «Даровать населению незыблемые основы *гражданской свободы* на началах действительной неприкосновенности личности, свободы совести, слова, собраний и союзов». Высочайший указ 24 ноября 1905 года связывает с этим свободу печати, возвещая в будущем «устав *о печати*, обеспечивающий свободу слова». Таким образом, свобода печати является лишь разновидностью свободы слова, которая дарована совершенно на одинаковых правах с собраниями, союзами и пр. Но ни для одной из этих вольностей не установлено никакого ценза. Те же осужденные или «не оправданные», которые теряют на вечные времена, невзирая ни на какую давность, право редактировать орган печати, могут организовывать общества и собрания. Где основания для такого глубокого различия в доступе к пользованию правом?

Конечно, печать представляет очень могущественное орудие дей-

ствия, но и основание новой секты или общества — не менее серьезное право. Закон, исходящий из развития *гражданских* прав, ставит для печати ценз чисто *политический*, возбраняя редактирование газеты не русскому подданному и распространяя на право быть редактором те же условия, как на право быть избирателем в законодательные учреждения. Здесь трудно признать какое-нибудь единство принципа.

Не трудно видеть, что это отражается на практике самыми удивительными последствиями. Дарвин, Вирхов, Клод Бернар, Пастер не имели бы права быть в России редакторами журнала по зоологии, биологии, бактериологии. Но совершенно очевидно, что закон, дающий незыблемые основы гражданской свободы, никак не может лишать какое-нибудь русское бактериологическое общество выгоды и чести иметь редактором своего журнала такую знаменитость, как Пастер. Не видно также, какие мотивы государственной или общественной пользы могли бы оправдать такое ограничение. Да и в среде русских подданных: на каком основании можно лишать права быть редактором медицинского, технического и т. д. журнала человека, который двадцать лет назад, во времена студенчества, был судим за политическое преступление, «не был оправдан», но получил по Высочайшему повелению прощение и восстановление во *всех* прочих правах и не может до конца дней быть только редактором издания по своей специальности, в которой, может быть, давно стал крупной научной силой?

При выработке временных правил о печати произошло, очевидно, некоторое недоразумение. Из-за того что печать может играть политическую роль, право редактирования журналов и газет было сочтено за политическое право. Это совершенная ошибка. Политические права суть те, которые относятся к тому или иному участию в официальном управлении государством. Случайным же орудием воздействия на политику может быть решительно все, в том числе даже и отсутствие всяких прав. Право быть редактором или издателем есть одно из проявлений свободы слова, и ничего больше.

Можно было бы, думая о частичной поправке введенного ограничения свободы печати, выделить печать политическую из остальной части повременных изданий, с тем чтобы освободить от ограничений статьи 4-й временных правил по крайней мере хоть ту долю печати, в которой применение политического ценза не имеет уж совершенно никаких оснований. Но такая частичная поправка, хотя и полезная, была бы все-таки недостаточна и не освобождала бы закон о печати от всегда столь вредного смешения принципов.

Таким образом, в будущем постоянном законе очень желательно

бы было видеть уничтожение ограничений права на редакторство, за исключением тех случаев, когда данное лицо оказывается виновным в недобросовестном пользовании правом. В нашем законе существует общая идея, вообще правильная, по которой лицо, оказавшееся недобросовестным или крайне неосторожным, во вред окружающим, при управлении каким-либо предприятием лишается на известное время права заниматься данного рода предприятиями. Эта идея справедливо находит применение и в законах о печати.

VII

Как выше сказано, свобода печати зависит далеко не от одной системы надзора за печатью, но главнее всего — от уголовного законодательства. Важнее всего в деле свободы вопрос о том, что именно закон страны считает нужным регулировать в области свободы слова и что он признает изъятым от ограничений. В этом отношении у нас имеется большой пробел в сравнении с конституциями, прямо заявляющими, например, что «наука и ее учение — свободны». Такой принцип составляет большое ограждение свободы при всех столкновениях слова или печати с уголовным законодательством. Он ставит свободу слова в зависимость от уважения государства к *творческой работе мысли и знания*, то есть на почву культурную.

Наш же закон, исходя из идеи «гражданской свободы», может в отношении печати формулировать лишь то, что выражено в 79-й статье Основных Законов 1906 года: «Каждый может, *в пределах, установленных законом*, высказывать изустно и письменно свои мысли, а равно распространять их путем печати или иными способами».

Собственно говоря, такая формула не обеспечивает никакой доли свободы, ибо в ней все зависит от «пределов», указанных законом. Самая редакция статьи подлежит большой критике, ибо в ней не упомянуто о *публичности* «высказывания», так что по буквальному смыслу статьи «пределы», указанные законом, могут быть толкуемые обязательными даже и для частной беседы или переписки. Правда, этот редакционный недостаток нечужд другим конституциям, с которых списана 79-я статья, но от этого он не уничтожается и даже не оправдывается, потому что конституции XIX века повсюду составлялись очень плохо и подражать им в этом отношении не обязательно и не желательно, особенно такому законодательству, которое имело в основе столь глубоко продуманный образчик юридически-философской государственной мысли, как наши прежние Основные Законы.

Но даже и без редакционных промахов закон, подходящий к печати с точки зрения права личности, а не культурных потребностей общества, не может ее регулировать с достаточным обеспечением свободы и интересов общества. Поправкой к исходным пунктам настоящего закона могло бы послужить лишь признание полной свободы науки и творческой мысли, откуда в законах о печати должно бы явиться разграничение прав тех произведений, которые имеют творчески научный характер, и тех, которые относятся к области простой компиляции, пропаганды тех или иных систем и, наконец, к той громаде рыночного хлама, в отношении которого элементарнейшие интересы «потребителей» требуют чрезвычайно внимательного надзора.

Такая задача неисполнима посредством установления одних внешних признаков, которые нередко не окажутся правильно приложимыми. Но во всех сомнительных случаях вполне возможна *экспертиза*, которая если и не свободна от ошибок, то, во всяком случае, обеспечивает свободу творческой мысли от уголовного закона во всей мере нашей современной способности судить о научности и творчестве мысли.

Эта гарантия если не абсолютная, то весьма серьезная. Более сильной человечество не способно создать.

VIII

Наше право с его юридическими нормами есть область вечного столкновения между самостоятельностью личности и самостоятельностью общества. Что бы ни заявляла личность о своих потребностях или желаниях — все ее права юридически существуют лишь постольку, поскольку их дает закон государственный, выражающий разум общественный. То уважение, которое желательно видеть в законе к свободе науки, мысли и творчеству их, неприкосновенность этого творчества мотивируются с точки зрения общественного интереса лишь свидетельством тысячелетнего опыта и наблюдения относительно того, что работа разума и совести есть величайший источник общественного блага и что эта работа не может идти иначе *как свободно*.

Без этого обстоятельства государственный закон никогда бы не дал широкого признания свободы личности.

Но как бы мы ни уважали свободу личного творчества, мы не можем не знать, что оно же нередко является источником величайших зол. Общество, государство и закон не могут отказаться от

контроля этого творчества для защиты себя против всех проявлений его, угрожающих разрушением общества. В этом отношении законы о печати не должны отрешаться от охраны известных *социальных принципов*. У нас в уголовном законе именно большой пробел в этом отношении, как фактически, так и по самой тенденции, возобладавшей в новом уголовном уложении в сравнении с уложением о наказаниях.

Никогда еще мысль личности не доходила до такой отрицательности, как в настоящее время. Эпоха древних софистов представляет некоторое подобие этого с той огромной разницей, что современные средства печати дают в тысячи крат больше влияние разрушительной мысли. Теперь нет ничего столь священного, на что не посягала бы разрушительная проповедь. Даже элементарнейшие основы нравственности отрицаются и подрываются, объявляются ничтожными. Нет ни одной основы общественной дисциплины, которая бы не подрывалась, и даже уважение к человечеству, остававшееся некоторое время неприкосновенным, начало отрицаться. Преувеличенное понятие о свободе личности и пренебрежение интересом социальным привело к нравственной анархии, разрушающей общественность. Массы людей оказались, по проверке исторической практикой, несравненно менее высокими, чем их рисовали теории XVIII века. Наша собственная история последних лет тоже ярко обнаружила, какие страшные орды дикарей быстро образуются из людей, когда ослабление материальной дисциплины приводит их к мысли о бессилии принципов нравственности и гражданственности. Для поддержания в людях энергии нравственных свойств нужна постоянная поддержка *материальной силы*. Иначе все нравственно уродливое начинает дело социального разрушения, зрелищем своего торжества развращая мало-помалу всех остальных.

Охрана силою государства социальных принципов, признанных основой общества, является поэтому необходимой. В отношении печати это требует, для стройности охраны, выделения уголовного закона о печати *в особый отдел*, с особым определением категорий и оттенков преступности, способной проявляться путем печати.

Английская система регуляции печати действует только посредством судебного преследования, но закон 1888 года очень предусмотрительно перечисляет виды преступности произведений.

Такие сочинения означены в трех категориях.

Сочинения *мятежные* суть те, в которых есть намерение возбудить в населении ненависть, презрение и неуважение к королю, его семейству, правительству и конституции, а равно сочинения, под-

стрекающие к насильственному изменению существующего строя и возбуждающие вражду между сословиями (классами населения).

Вторую категорию составляют сочинения *непристойные*, каковыми закон признает все, противные интересам общественной пользы, религии, нравственности, администрации и суда, прогрессу науки, литературы и художеств.

Третья категория — это сочинения *кощунственные*, а именно заключающие дерзкие и злонамеренные нападки на христианство, Священное Писание, священные предметы и духовенство.

Если мы выделим из нашего уголовного уложения и уложения о наказаниях все, что относится к определению преступлений по делам печати, то не получим и подобия такой стройности. А между тем и английский закон не может считаться достаточно полным и способен стать надежной защитой социальных принципов только благодаря высоте гражданского духа английского суда, с которым не можем сравниться мы. Этот недостаток нам приходится восполнять ясностью и предусмотрительностью самого закона.

Подробный разбор нашего уголовного закона в применении к преступлениям печати потребовал бы очень обширного исследования, но недостаточность нашего материального права общепризнана между всеми, имевшими дело с преступлениями по делам печати. Вторая Государственная Дума еще более ослабила этот арсенал, отвергнув закон, внесенный по 87-й статье, против восхваления преступных деяний. Аналогичная статья 133-я Уголовного уложения не была введена, и теперь в России можно невозбранно апологировать какие угодно преступления.

Неполнота уголовного закона особенно проявляется в отношении защиты социальных принципов. Остатки такой защиты сохранились в отношении религии (ст. 73-я Уголовного уложения) и Верховной власти (ст. 128-я). Впрочем, «дерзостное неуважение к Верховной власти» карается не более как ссылкой на поселение. Понятие об «измене» почти не существует в применении к печати, ибо закон предусматривает лишь те ее проявления, которые путем печати совершены быть не могут. Статьи 100-я и 101-я Уголовного уложения карают отторжение какой-либо части Империи, но применить их к области преступлений печати нельзя, разве в случае какого-либо особого сенатского истолкования, доселе, кажется, не имевшего места. В результате самая явная подготовка «отторжения» ведется у нас безнаказанно. Защиты национального достоинства и чести не существует, и это в такой стране, как наша, где имеются инородческие слои, ненавидящие Россию и готовые всячески ее оскорблять. Защита нравственных принципов у нас настолько сла-

ба, что даже против гнуснейшей порнографии мы можем применять только старую 1001-ю статью Уложения о наказаниях, по буквальному содержанию своему совсем уже негодную при новых порядках и получающую силу только благодаря сенатскому толкованию.

Между тем защита социальных принципов в области печати особенно важна по самой природе преступлений, путем печати совершаемых. Эта природа очень отлична от других проявлений преступности. Печать вообще имеет своим способом действия *осведомление и выражение принципов*. Этим путем она исполняет свою великую полезную роль, и к этим же способам действия приноравливается в ней преступление. Понятно, что путем печати нельзя стрелять, поджигать, воровать, красть девушек для сбыта в развратные дома и т. п. Но путем печати можно все это подготовить, держась на почве осведомления, или якобы на почве принципиальной, или даже искренне стоя на ней. Потому-то и возникали в истории такие законы, как французский 1822 года, создавший понятие о «преступном направлении» (delits de tendance). Идея этого закона неудачна. Становиться на почву «вредного направления» довольно опасно для закона, если в нем в то же время не защищена категорически свобода научного исследования. Но для предусмотрения преступлений, путем печати совершаемых, закон должен знать «преступное деяние, совершаемое совокупностью статей одного и того же издания». Это, в сущности, не «тенденция», а только пользование «направлением» для того, чтобы в ряде статей и заметок, в отдельности не преступных, неуловимо подготовить все необходимое для внушения преступления, оправдания его и поддержки. Фактически попытки преследования «по совокупности» у нас бывали, но оно должно бы иметь ясную санкцию закона.

Что касается «направления», то вместо того, чтобы пытаться определить случаи, когда оно бывает преступным, гораздо правильнее со стороны закона стать ясно на защиту здоровых социальных принципов. Суд, достаточно проникнутый гражданским духом и опираясь, например, на английский закон о «непристойных» сочинениях, всегда может стать на защиту семьи, социальной дисциплины, прав личности, собственности и т. д. от непристойных надругательств, сеющих общественный разврат. Если же не имеется такой опоры, то основы, критика которых нравственно законна и полезна лишь в сочинениях научных и серьезных, окажутся предоставлены невозбранно на расхищение всяческого «хулиганства», в самый тяжкий ущерб для социальной этики.

IX

В заключение, не входя в подробности, нельзя не указать кратко, что задачи *репрессий* в области печати имеют также свои особенности, которые закону требуется принять во внимание. В области уголовных преступлений пресечение наносимого обществу или обиженной личности вреда совпадает с карой личности преступника, который оказывается так или иначе нравственно *виновным. Вред* имеет источником *преступность.* Это относится в значительной степени и к преступлениям, совершаемым путем печати, особенно в современную эпоху, собравшую на этой «профессии» далеко не один «цвет» населения. Но в высшей степени вредное сочинение может явиться и без малейшей нравственной виновности его автора. Оно может быть в высшей степени преступным, потому что нарушает категорический запрет, выраженный государственным законом, и в то же время автор никоим образом не может быть подведен под категорию «преступников» в смысле нравственном. Он «преступил» закон государства, но не преступал закона нравственного.

Такие случаи особенно часты именно в высшей, благороднейшей части печати. Наши временные правила, как только их понадобилось создавать, по отмене цензуры, уже не могли не предусмотреть случаев, в которых «отсутствуют основания к возбуждению уголовного преследования», а между тем в произведении печати «заключаются признаки преступного деяния» (Временные правила для повременной печати, п. 7, и неповременной печати, п. 6). В таких случаях суд постановляет приговор об уничтожении означенного сочинения.

Но вообще вопрос о разграничении и совмещении виновности автора и виновности сочинения принадлежит к числу сложнейших. Характер печати как промышленного предприятия и ее произведений как «товара» и «предмета потребления» может выдвигать идею *объективной вменяемости* преступлений печати. Но такая система непременно требует каких-либо дополнений ввиду присутствия здесь элемента субъективной ответственности. Идея кары, наказания потеряла бы связь с нравственностью, если бы мы отбросили мысль о целях и намерениях автора. Авторитет же закона держится не на факте простой силы государства, а на том, что закон выражает «минимальное требование нравственности», именно по минимальности своей всем доступное, а потому для всех обязательное, так что нарушение его представляет факт недопустимого нравственного понижения.

Путем печати совершаются, несомненно, между прочим, и такие преступления, которые требуют строжайшего уголовного наказания. А раз требуется уголовное наказание, вопрос о виновности нравственной, то есть о целях и намерениях, возникает неизбежно. Как только же является вопрос о виновности — являются градации нравственного настроения, которых суд не может не принять во внимание.

В отношении виновности автора есть очень сложный ряд условий: он мог действовать по неосторожности и неосмотрительности; мог писать со всей искренностью ученого-исследователя, не имея в виду никакого насильственного ниспровержения порицаемых им основ и постановлений закона или низвержения применяющих его властей; мог даже совсем не иметь в виду вопроса об изменении критикуемых основ или законов, а только желал указать недостатки, требующие принятия к соображению. Наоборот, сочинение может быть прямо бунтовское, которого характер еще осложняется какой-либо особой дерзостью и презрительностью. Сочинение может быть также не только бунтовским, изменническим и т. д., но еще осложняться лживостью, клеветничеством и прочими чертами недобросовестности действия, а также и какими-нибудь неблаговидными или корыстными побуждениями. Ряд аналогичных осложнений имеется и в области нарушения частных интересов или частного права.

Таким образом, перед законом открывается задача указать признаки случаев уголовной ответственности и случаев, в которых сочинение по содержанию своему преступно, автор же личному уголовному преследованию не подлежит. В этих случаях репрессия падает только *на сочинение* (подлежит уничтожение). Но трудно представить себе, чтобы суд мог получить право решать вопрос об ответственности автора по простому усмотрению, без оснований, законом сколько-нибудь точно указанных и определенных.

Таков ряд сложных вопросов, связанных с установкой законов о печати, не у нас одних, а по всему миру, далеко еще не разобравшемуся в юридических нормах, наиболее применимых к той, в сущности, очень новой силе, какую представляет современная печать.

ЦАРСКИЙ СУД В РОССИИ

Хартулари К. Ф. Право суда и помилования как прерогативы российской державности: В 2 т. СПб., 1899.

I

Исследование царского суда и помилования в России составляет предмет тем более важный, что, как замечает г-н Хартулари, по этому вопросу у нас «не существует никакого отдельного и полного трактата». Нельзя не поблагодарить автора за подведение итогов этой стороне действия нашей Верховной власти.

Но в то же время неразработанность предмета не могла все-таки не отразиться и на труде г-на Хартулари. Особенно слаба у него сравнительно-историческая разработка учреждений, благодаря чему автор видит в Царском суде нечто специфически *русское*, как и родовой быт, из коего он производит Царский суд. На самом деле несомненно, что как родовой быт свойствен всем народам, так и Царский суд свойствен самому монархическому принципу. Судебные функции иногда даже *порождали* царскую власть. Судили народ и римские цари, и первые французские короли, и Карл Великий, и Альфред Великий, и т. д. В Византии институт Царского суда развит едва ли не более стройно и законченно, чем в какую бы то ни было эпоху в России. Вообще, Царский суд прямо вытекает из самой идеи монархии, подобно тому как народный суд — из идеи демократии.

Не могли не отразиться на труде г-на Хартулари и общие недоразумения современного государственного права, в котором теория Верховной власти грешит полной неясностью. Постоянный недостаток юристов составляет малое внимание к влиянию социальных законов на юридические и политические явления. Так, они совершенно не видят общеисторического явления — естественного стремления *подчиненных* органов к *самостоятельности*. Это важное социальное явление, однако, производило в истории народов целые пе-

ремены их строя. Оно, без всякого сомнения, не могло не иметь и у нас своего влияния на все стороны политической жизни.

За всем тем, однако, повторяю, нельзя не признать труд г-на Хартулари в высшей степени интересным и важным. Он обращает внимание русской науки на такие стороны проявления нашей Верховной власти, которые наиболее игнорируются, а под влиянием ошибочных юридических доктрин даже затушевываются. Надобно надеяться, что инициатива г-на Хартулари вызовет более оживленную работу научной мысли в этой важной области, и уже за это одно нельзя не поблагодарить автора, самые недостатки труда которого в значительной степени объясняются новизной предмета и неразработанностью теории и практики Царского суда в России.

Посмотрим же, с помощью труда г-на Хартулари, каковы были у нас судьбы этого важного института.

II

Княжеская власть явилась в России нераздельно с правом и обязанностью *суда*. Даже самое призвание князей было мотивировано усобицами и отсутствием *правды*, почему славянские племена «реша сами в себе: поищем себе *князя*, иже бе владел и *судил* по праву».

«Князь, — говорит г-н Хартулари, — был первым судьей в народе и высшим источником правды, причем *право суда и расправы* было одновременно его *личным правом* и *личной обязанностью*, а также одной из древнейших *прерогатив* княжеской власти».

Княжеский двор был местом суда, и выражение «вести на княжий двор» означало «вести на суд». Воззрение на князя именно как на *судью* было столь глубоко, что даже Новгородская республика, имевшая в других сферах столь широкое демократическое правление, считала необходимым удержание князя как военачальника и *судью*.

Само собою разумеется, что появление христианства могло лишь усилить эту идею. Г-н Хартулари, к сожалению, оставляет без должного внимания византийское государственное право и потому нередко считает чем-то специфически русским то воззрение на Царскую власть, которое на самом деле было вообще христианским, а выработано яснее всего именно у нашей учительницы той эпохи — Византии. Между тем именно это влияние христианства и Византии усиливало значение князя в деле *суда*. Еще Владимира Святого греческие епископы учили, что он «поставлен от Бога *на казнь злым и добрым на милование*».

Вообще — не знаю, расхожусь ли я при этом с г-ном Хартулари, — влияние христианства и Византии на наши государственные отношения состояло, несомненно, в том, что князь, признаваемый богоустановленной властью, тем самым из народного *магистрата* все более превращался в носителя *власти Верховной*. Власть же Верховная сама в себе включает право и обязанность суда. Это право и обязанность князя одинаково сознавались и народом, и самими князьями. В договоре с князем, говорит г-н Хартулари, население выговаривает себе прежде всего его личный и непосредственный суд; «аще кому будет нас обида, то ты прави», — говорят киевляне князю Игорю. Высший образчик беспорядка во время болезни князя Всеволода летописцу представлялся в том, что «людем не доходити княжей правды».

Точно так же Владимир Галицкий заявляет о себе, что он «поставлен от Бога *на казнь злым и добрым на милование»*. В свою очередь, тому же самому учило и духовенство, как, например, святой Кирилл — князя Андрея Можайского: «А крестьянам, господине, *не ленись управы давать сам;* то, господине, от Бога тебе вменится выше молитвы и поста» (с. 26).

III

Являясь высшим судьей, князь, конечно, не мог всех судить постоянно самолично. В замену себя он назначал поэтому «мужей своих». Они сначала назывались *посадниками*, позднее — *наместниками* и *волостелями*. Эти, в свою очередь, не имея возможности все лично решать, назначали от себя *тиунов*. Но вся эта иерархия «судебного ведомства» сходилась в центре к князю как высшей судебной власти. При этом были и разграничения компетенции судебных властей по самому характеру судебных дел. Так, «споры, возникавшие при взаимных столкновениях одного и того же *рода* или одной и той же *общины,* предоставлялись князем непосредственному домашнему разбирательству старшин и начальников рода» (с. 11). К числу дел, наоборот, подлежавших личному суду князя, «Русская Правда» относит случаи поимки вора с поличным и все споры о наследстве.

Но во всяком случае высшей судебной инстанцией оставался сам князь, который «в случае каких-либо жалоб на злоупотребление властью требовал всякие дела *к своему собственному суду»* (с. 12).

IV

Это коренное воззрение на князя как на «лучшего судью», по выражению г-на Хартулари, было перенесено впоследствии на царей и императоров: «Бить челом великому государю о судных своих и иных делах является, по мнению народному, его законным и неотъемлемым правом». Иначе, конечно, не могло и быть.

Причина этого, однако, вовсе не в том, что «*лучший* судья», как полагает г-н Хартулари, а в том, *где последняя инстанция суда*. Она всегда, по идее, находится в *Верховной власти*. В демократической стране всякий имеет право обратиться к *общественному мнению*, то есть к народной совести, к суду и поддержке народа, хотя при этом гражданин часто вполне сознает, что «общественное мнение» далеко не лучший судья. Но он знает также, что это — *последнее прибежище*, единственный суд, на который уже не может быть апелляции. Так точно в монархии: пока народ в нее верит, всякий сознает, что только на Царя нет апелляции, только Царь есть *последнее прибежище*, а потому обиженный и не успокаивается и не покоряется судьбе, пока не *дойдет до самого Царя*.

Совершенно естественно поэтому, что московские цари сохранили свои функции правосудия. Но по мере роста страны возрастали и трудности отправления этих функций.

С одной стороны, обязанности Верховной власти вообще усложнялись и увеличивались количественно, поглощая время и силы у государей. С другой стороны, *непосредственная* расплата государева не могла не вызывать пассивного отпора со стороны «подзаконных» органов управления, желавших оставаться возможно более самостоятельными. У г-на Хартулари эта сторона дела не выяснена, а между тем она очень важна в истории всех учреждений. Юридическая наука доселе, к сожалению, большею частью и сама стоит на точке зрения этих органов управления.

«Вновь организованные учреждения, *действовавшие именем Государя*, — говорит г-н Хартулари, — по делам административным и судебным *не допускали* (?) уже возможности одновременного существования и параллельной с ними деятельности по тем же судебным делам отдельного и самостоятельного суда самого Государя» (с. 77). Конечно, нельзя согласиться с такой точкой зрения. Нетрудно видеть, что в *идее*, в *принципе*, напротив, учреждения, действующие *именем* Верховной власти, по этому самому непременно должны подлежать ее фактическому контролю, а их решения — *апелляции и кассации*. Но вечная точка зрения всех органов управления состоит в том, что их авторитет, необходимый, конечно, для дей-

ствия, подрывается будто бы правом граждан обращаться непосредственно к Верховной власти. Это происходит не в одних монархиях, а еще более в демократиях. Что касается граждан и подданных, они, со своей стороны, никогда не соглашаются стать на точку зрения *юристов*, которые, сами состоя в числе фактических распорядителей «подзаконных учреждений», естественно, склонны слишком рьяно охранять авторитет их, то есть, в сущности, *свой* собственный, тогда как граждане и подданные столь же естественно желают выше всего и прежде всего охранять авторитет Верховной власти (при всякой форме правления), ибо *она* охраняет их от узурпации со стороны «подзаконных учреждений». Что же как не узурпацию представляет такое положение, когда действие «*во имя* Верховной власти» становится сильнее, нежели действие *самой* Верховной власти? С этим положением никогда не мирились даже такие природные законники, как римляне. Тем более не могли мириться в Москве.

Между тем помимо вечной исторической борьбы между «магистратами» и «Верховной властью», столь ярко сказавшейся в переписке Курбского с Иоанном Грозным, было, конечно, и вполне основательное затруднение к *непосредственному* суду царя — в физической невозможности такого суда по множеству дел. Казалось бы, это затруднение устранимо путем устройства при Государе высшей контрольной и апелляционной инстанции по *важнейшим* делам. Но это задача далеко не легкая, и вместо того у нас явился сначала некоторый компромисс.

Г-н Хартулари обрисовывает его таким образом.

V

«Московские государи в сознании того *политического* значения, какое имеет в интересах власти их личный суд по челобитным народа, не решаются отменить его совершенно, но сохраняют за собой в смысле *последнего вида государевой расправы*, причем придают такому исключительному способу отправления правосудия значение *не обязанности*, как это было прежде, а только *личной прерогативы*, которой располагают по собственному усмотрению, применяя ее в точно определенных (?) случаях, как, например, по делам лиц и учреждений, коим жалованными грамотами представлялась привилегия судиться у великого князя, или по делам местничества» и т. д., или «держать свой личный суд, в виде милости, лицам, имеющим наиболее прав в государстве».

Нельзя согласиться и с таким объяснением. Дело было, конечно, проще.

Государев суд в силу требований народа не мог быть упразднен принципиально, а в силу несовершенства учреждений не мог быть организован правильно, то есть именно «в точно определенных случаях». В результате и появился суд *случайный*. Народу *вообще* было воспрещено обращаться с челобитными непосредственно к Государю, но «ни воспрещение, ни административное воздействие, направленное к побуждению народа подавать свои челобитные не Государю лично, а в существующие учреждения, не имели никакого успеха» (с. 78).

И вот Иоанну Грозному в трудную эпоху мятежей пришлось впервые создать своего рода Комиссию прошений, на Высочайшее Имя приносимых. В 1550 году, собрав народ на Красной площади, Иоанн Грозный произнес речь, в которой, очертив все, что, по его выражению, вельможи «похитили *моим именем*», объявил, что отныне «я сам буду вам, сколь возможно, судья и оборона, буду неправды разорять и похищенное возвращать» (с. 87—88).

В этих видах Алексею Адашеву было поручено *«принимать челобитные* от бедных и разбирать их внимательно». При Адашеве было назначено несколько судей. О делах докладывалось Царю, который, таким образом, «сам начал судить многие суды и разыскивать праведно». Г-н Хартулари приводит в приложениях любопытные образчики этой судебной деятельности Государя и справедливо усматривает в Алексее Адашеве первого статс-секретаря у принятия прошений (с. 273). Самое учреждение по удалении Адашева получило даже особое название *Челобитной избы* или приказа. Деятельность его вполне очерчена Запискою о Царском дворе: «Как Государь куда пойдет, бьют челом всякие люди, и пред Государем боярин и дьякон того приказа (Челобитного) *принимают челобитные* и по ним расправу чинят, а которых не могут — *те к Государю вносят»* (с. 273).

Челобитный приказ служил также органом надзора царского за всякими приказными людьми и вообще представлял личную Канцелярию Государя, являясь «прототипом всех последующих однородных с ним учреждений, начиная с рекетместерской части и кончая Комиссией прошений и Особым присутствием при Государственном совете» (с. 275).

С этим замечательным учреждением Россия пережила весь московский период до самого Петра I, несмотря на то что после Грозного снова явились обычные помехи непосредственному суду Царя. Но даже Алексей Михайлович, который угрожал наказаниями за

обращение к себе помимо законных инстанций, все-таки нередко «судил сам или его сын в своих покоях» (с. 89).

VI

Наши XVIII и XIX века, в противность эволюции других европейских стран, представляют в общей сложности не ослабление, а рост монархического принципа.

Европейское влияние, однако, и к нам внесло мысль, собственно говоря, химерическую по существу, будто бы с усовершенствованием судебных учреждений личное проявление Верховной власти в суде становится излишним. Идея эта чисто антимонархическая, ибо понятно, что то же рассуждение может быть одинаково приложено и к области законодательной, и к административной власти. По такому рассуждению, если довести все области проявления Верховной власти до надлежащего совершенства, то нигде более надобности в ней уже не окажется, а следовательно, и она сама более не нужна. Это известный историко-политический софизм, искренно разделяемый многими, которые так и понимают ход исторического прогресса: монархия, совершая постепенное устроение государства, делает себя более не нужной, а потому в заключительном фазисе заменяется демократией.

Нетрудно видеть всю ошибочность этого воззрения. Оно построено на суеверном преклонении перед *формой*, на убеждении, будто бы все совершенство учреждений может быть достигнуто теми или иными их *формами*. На самом деле злоупотребление и неправда одинаково живут при всех формах учреждений и истребляются лишь постоянным *непосредственным* воздействием Верховной власти. Посему-то сносные демократические республики существуют лишь там, где возможно более обеспечено непосредственное правление народа. Наилучшие демократические учреждений суть те, которые наиболее допускают *прямой* контроль народа. Точно так же наилучшие монархические учреждения суть те, которые допускают наилегче *непосредственное* действие монарха.

Это достигается двумя путями:

1) учреждения должны в наибольшей степени избавлять Верховную власть от всей *мелочной* работы, что достижимо, конечно, лишь при хорошей организации учреждений;

2) но эта организация должна быть такова, чтобы не препятствовать, а, напротив, облегчать доступ непосредственного надзора и действия Верховной власти во всем *существенном*.

Итак, прогресс формы всяких учреждений состоит вовсе не в достижении возможности обойтись без Верховной власти, а в доставлении ей возможности наиболее полно и осведомленно влиять на ход дел.

К сожалению, эпоха нашего сближения с Европой была именно временем особенного затемнения в науке самой теории Верховной власти вообще. Европейские идеи не могли не влиять и на нас, и вот у нас впервые появляется мысль, будто бы совершенство учреждений состоит в том, чтобы сделать прямые функции Верховной власти излишними.

Г-н Хартулари называет отделение суда от Верховной власти «принципом Петра Великого». На самом деле это была идея европейская, которая не создана Петром, а только воспринята им.

Как бы то ни было, Петр I, вначале, подобно прочим московским государям, зорко следивший за судебным делом, с учреждением Сената в 1711 году счел задачу разрешенной. И вот начинаются его старания отвратить непосредственную подачу ему челобитных. В 1718 году Петр Великий особым указом возвестил подданным, что все им уже приведено в «добрый порядок», а посему Юстиц-коллегия была объявлена последней инстанцией по делам судебным. «Что касается жалоб на Сенат Государю, а также всеподданнейших прошений, подаваемых Государю лично, то таковые *абсолютно воспрещены,* причем за жалобу на Сенат полагается *смертная казнь*, а за *всякое прошение, поданное самому Государю* мимо установленных учреждений, знатные люди *лишаются чина или имения,* а другие, из нижнего чина и подлые, наказываются жестоким наказанием» (с. 93).

Что же вышло, однако? Жизнь еще раз опровергла теорию. Челобитчики по-прежнему шли к Государю, как бы не веря угрозам и убежденные в милосердии и справедливости Государя. Сам же Петр через несколько лет убедился, что учреждения, считаемые им в столь «добром порядке», отнюдь не оправдали его светлых надежд. И вот, в конце уже царствования, Государь, с характеризующей его искренностью, решился отказаться от мечты и в 1722 году учредил должность *рекетмейстера*, впоследствии переименованного в *генерал-рекетмейстера* (с. 100).

Это было восстановление той же Челобитной избы под немецким названием. Рекетмейстер принимал жалобы челобитчиков Государю на «обиды и неправое вершение дел разных учреждений». Он являлся как бы посредником между жалующимися, установленными учреждениями и самим Государем; он жалобы отсылал в надлежащие ведомства, понуждая эти последние лично к ускоре-

нию дел, а в чрезвычайных случаях докладывал челобитные самому Государю и доносил ему о всех челобитных на неправый суд (с. 279). Генерал-рекетмейстер в помощь себе имел товарища и особую контору.

VII

Подобно тому как с учреждениями Иоанна Грозного Россия провела XVII век, учреждения Петра наполняют собою XVIII век.

Различные государи после него фактически неодинаково относились к своему праву суда. Екатерина II даже ограничила круг ведения рекетмейстера. Но в общей сложности эта должность дожила до времен Императора Александра I.

Нельзя не заметить, что судебная деятельность государей в XVIII веке у г-на Хартулари разработана не так подробно. Между тем XVIII век не чужд очень *замечательных* проявлений *непосредственного* вмешательства государей в судебные дела. Так, Императрица Елисавета в 1744 году приказала все приговоры к смертной казни вносить на утверждение Государыни. А в 1754 году Императрица Екатерина II в известном деле Жуковых проявила такое православно-самодержавное отношение к преступникам, какое особенно поражает в век Вольтера. Она подписала смертный приговор *пособникам* преступления (двойное убийство матери и сестры), но отказалась решить вопрос о *главных преступниках* ввиду неизбежной *гибели их души* в случае смертной казни; посему Государыня передала вопрос о них на решение уважаемых ею *епископов* и, согласно заключению последних, приговорила злодеев к *вечному церковному покаянию**.

Ничего подобного, конечно, не могло бы и в голову прийти юристам и всяким их «совершенным» учреждениям. А между тем это такой приговор, который, совершаясь хоть раз в столетие, более возвышает народную совесть и укрепляет нравственный авторитет Верховной власти, чем сотни и тысячи законно-справедливых решений.

С восшествием на престол Императора Александра I начались снова усовершенствования судебных учреждений, в силу чего жалобы на решения Сената снова были вообще запрещены, хотя Государь все-таки допустил их, в случае *крайности*, в виде Монаршего милосердия.

---

* См.: *Победоносцев К.* Исторические исследования и статьи. С. 320.

Но именно это проявление милосердия помогло правосудию, ибо Государь из получаемых жалоб скоро имел случай убедиться в существовании неправильных решений даже и в усовершенствованных учреждениях. Ввиду этого в 1810 году была учреждена *Комиссия прошений, на Высочайшее Имя приносимых*, которая принимала жалобы и на решения Сената. Это было третье воскресение *Челобитной избы*, и замечательно, что оно совершалось *силой вещей*, в полную противность теории, нахлынувшей к нам из Европы. Г-н Хартулари выражает убеждение, что и Император Александр I, узаконивая право челобитчиков, «вполне сознавал явную его несоответственность государственному принципу Петра (?), требовавшему *абсолютного устранения самодержавной власти от отправления правосудия»* (с. 114). Это, повторяю, принцип вовсе не Петра I, а юридической науки, которая еще не прониклась сознанием той истины, что необходимое разделение *властей управительных* не может и не должно колебать *единства и универсальности компетенции власти Верховной*. Но как бы то ни было, Император Александр I оговаривался, что *«право челобитчиков сохраняется только впредь до окончательного образования судебной части»* (с. 114). Таким образом, сознание царское побудило и его охранить право подданных на искание справедливости перед самим Царем, а теория, подсказываемая юристами, делала оговорку, что это право существует лишь до приведения суда в состояние «совершенства».

VIII

Комиссия прошений с тех пор претерпела несколько изменений, которые я отмечаю самым беглым образом. При Императоре Николае Павловиче, в 1835 году, она была преобразована в самостоятельное учреждение, заняв место среди *высших государственных установлений*, подвергшись несущественным изменениям своей широкой компетенции. В этих изменениях проявилась, как впоследствии, в 1881 году, борьба двух начал — коллегиального и единоличного. При всей важности этих вопросов они, однако, относятся к организации учреждения, но не касаются главного, принципиального вопроса о самом факте непосредственного царского контроля над ходом правосудия.

Но со времен судебной реформы Императора Александра II возник именно этот последний, несравненно более важный вопрос. «С этого момента, — говорит г-н Хартулари (ибо судебные учреждения были доведены наконец до совершенства), — наступило наконец

время осуществления и государственного принципа Петра (?) об отделении правосудия от непосредственных функций Верховной власти» (с. 110). Эта идея существенно повлияла на характер Комиссии прошений, которая с 1869 года сохранила лишь право рассмотрения и направления прошений о *«помиловании»*. При Императоре Александре III эта обессиленная комиссия была в 1883 году упразднена, с передачей ее обязанностей *командующему Главной Квартирой* Государя. Затем начинается ряд работ, проектов и преобразований этого нового вида Челобитного приказа, внутренний смысл которых определяется все той же исторической борьбой двух принципов. Император Александр III, вообще говоря, *расширил* свой непосредственный контроль, имея для того органами Главную Квартиру и при Государственном совете *Временное присутствие*, предварительно рассматривавшее жалобы на определения департаментов Сената. Это Временное присутствие в 1890 году было переименовано в *Особое присутствие*. Но вообще преобразования этого времени все-таки относятся более к вопросу о *коллегиальности* или *единоличности* органа Верховной власти по жалобам на действия высших установлений; что касается собственно судебного ведомства, то изъятие Кассационного департамента Сената от всяких жалоб систематически поддерживалось. Таким образом, обжалование судебных решений перед Государем сохранилось лишь постольку, поскольку еще не всюду введены новые судебные учреждения.

По последней реформе, уже в 1895 году, из состава Главной Квартиры выделена «Канцелярия Е. И. В. по принятию прошений, на Высочайшее Имя приносимых». При этом согласно закону на Высочайшее Имя могут быть приносимы жалобы на определения всех департаментов Сената, *кроме Кассационного*, а также на постановления высших государственных установлений, но когда жалобы приносятся по делам *не судебным;* жалобы на министров, главноуправляющих и генерал-губернаторов, кроме случаев, когда должно жаловаться по закону в Сенат. Остальное право прошений русских подданных Государю сводится к милостям и помилованию.

Таким образом, собственно дело отправления правосудия в настоящее время уже отделено от Верховной власти. Правда, в новых судебных установлениях, по мнению г-на Хартулари, также не оказалось ожидавшегося совершенства, и сам Государь Александр III в 1894 году начертал на докладе министра юстиции Н. В. Муравьева: «Твердо уверен в необходимости всестороннего пересмотра наших Судебных Уставов, чтобы наконец действительное правосудие царило в России». Однако прежняя идея о возможности достигнуть этого помимо личного надзора Верховной власти сохранилась. Со-

хранилась и надежда юристов, что после происходящего ныне пересмотра судебные установления уже окажутся вполне на высоте совершенства.

Поэтому, по мнению г-на Хартулари, «с предстоящим упразднением дореформенных губернских судебных учреждений, действующих пока на окраинах России и служащих ныне единственным питомником для судебной деятельности старых департаментов Правительствующего Сената, *«следует ожидать упразднения и сих последних*. А вместе с ними *должно будет прекратиться* и само античное *право* народа на личную Государеву расправу по делам судебным, которое отойдет уже в область исторического предания» (с. 121).

IX

Таково заключение исторического исследования г-на Хартулари. Действительно ли Царскому суду в России предстоит такая участь? Как видим, исторические факты далеко не оправдывают такого предположения. Не раз уже у нас считали судебные учреждения достигшими совершенства — и каждый раз принуждены были в этом разубеждаться, и каждый раз Верховная власть снова вступала *непосредственно* в дело поддержания правосудия. Весьма естественно поэтому предположить, что это явление возможно и в настоящее время, и в будущем.

Сверх того, как ни слабо развивается философия государственного права, тем не менее нельзя не надеяться, что прогресс научной мысли будет совершаться и в этой отставшей области. С лучшим же уяснением теории Верховной власти, с уяснением для юристов той идеи, что принцип разделения властей относится только к области власти *управительной*, а никак не Верховной, усилия практических юристов и государственных людей направятся, конечно, на организацию учреждений по иному плану, чем было доселе.

Легко себе представить даже общие черты этого устроения будущего. Оно, конечно, сведется к тому, чтобы обеспечить Верховной власти наибольший и легчайший *контроль* всех учреждений, а засим — к выделению во всех учреждениях области их *окончательных* решений, за неправильность коих они подлежат только взысканию, и области решений, подлежащих апелляции к Верховной власти. Мрачные заключения г-на Хартулари поэтому едва ли можно считать неизбежными, тем более что едва ли возможно сомневаться в близком возрождении монархического принципа и в самих европейских странах, а тогда европейская научная мысль, вероятно, поможет нам стать на правильный путь, с которого она нас когда-то столкнула.

ЗЕМЛЯ И ФАБРИКА

*К ВОПРОСУ ОБ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ПОЛИТИКЕ**

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ИДЕИ СОВРЕМЕННОСТИ

В настоящее время у нас чрезвычайно оживились споры и толки о земле и фабрике, о производстве сельскохозяйственном и промышленном. Эти толки и споры, не ограничиваясь прежним отвлеченным и теоретическим рассмотрением вопроса, нынче оживляются и обостряются требованием практических правительственных мер.

Этому можно было бы порадоваться. Вопросы производства действительно в высшей степени важны и действительно требуют ясно установленной экономической политики со стороны государства. Но для того чтобы такая политика явилась действительно благом, нужно, чтоб она исходила из несомненно правильных экономических точек зрения. Для того чтобы радоваться нынешнему оживлению экономических споров и их стремлению привести к практическим мероприятиям, нужно было бы видеть, что эта литературная агитация помогает выработке именно правильных исходных пунктов экономической политики, к которой стремится привести. К сожалению, именно этого-то и нет.

А между тем производство — дело такого рода, что если выбирать из двух зол, то менее вредным было бы полное невмешательство государства, нежели вмешательство ошибочное. Экономические явления имеют свое собственное внутреннее течение, рост и сцепление. Оставленные без всякого вмешательства государственной

* Печатается с незначительными сокращениями (*Ред.*).

власти, экономические процессы будут все-таки кое-как совершаться, кое-как складываться в некоторую гармонию. Но *ошибочное* приложение фактора такой огромной, особенно у нас, силы, как правительственная власть, может иметь самые опасные последствия, подрывая ту необходимую гармонию экономических процессов, от которой зависит самое *существование* народа и всего культурного и политического элемента, вырастающего на народной жизни.

К сожалению, литературные споры наши, стремясь перейти на почву практических мероприятий, стремясь к созданию правительственной экономической политики, именно не обнаруживают способности внести в нее ту плодотворную, серьезную идею, от присутствия которой зависит вся цена экономической политики. Странно даже видеть, до какой степени вкоренилось в мысли нашего образованного класса фатальное балансирование между исключительно двумя одинаково ложными точками зрения. Во всех рассуждениях постоянно сквозит одно из двух: либо *марксизм*, либо *народничество*!

На обоих же этих исходных пунктах, сверх их внутренней несостоятельности, лежит еще печать их общего исторического происхождения, окончательно извращающая работу мысли, на них основанной.

На этом обстоятельстве необходимо остановиться, хотя и кратко, ибо оно очень важно. Я не думаю и вовсе не хочу сказать, чтобы все стоящие ныне за «капитализм» или за «мелкое хозяйство» сознательно стремились к тому же, к чему стремились их идейные предшественники. Но они невольно действуют в рамках, данных идеями этих предшественников, и невольно, бессознательно (там, где нет сознательности) следуют логике этих идей, а потому идут к тем же результатам. Тем людям, которые лично переросли их и вследствие этого стали способны к серьезной общественной работе, положительно пора бы освободить свою мысль от этих старых, бессознательно давящих ее рамок. Иначе вся наша работа по организации производства, по созданию экономической политики, кроме вреда и подрыва производительных сил народа, ничего принести не может.

В чем состоят эти старые идеи, о которых я говорю?

Идея первоначально была одна: чисто революционная, ни научно, ни практически не имеющая смысла; она безусловно отрицала существующий строй, а потому стремилась заменить его другим, мечтательным, правда, даже неясно сознаваемым, но, во всяком случае, имея исходным пунктом *переворот*, а не *повышение существующего*...

Содержание переворота, естественно, давалось социализмом. Существующий строй должен быть заменен *социалистическим*.

Такова была идея. Но как возникнет новый социалистический строй? Как достигнется *обобществление труда*, то есть, другими словами, замена частных собственности и труда собственностью и трудом *коллективными*?

Вот в этом вопросе и явилось разделение на *марксистов* и *народников* — по аналогии с западными фракциями социал-демократизма и анархизма.

Первоначально обе фракции и у нас логически являлись революционными в *средствах* действия. Впоследствии обе фракции перешли на эволюционную почву.

Но дело в том, что основное *содержание* идеи как марксистов, так и народников, не по одним средствам действия, а по *существу*, совершенно непригодно для создания экономической политики правительства; точно так же несовместимо оно и с какой-либо серьезной работой экономической мысли. Оба направления, хотя бы и стараясь стать на путь эволюции, предрешают цель желательной им реформы в смысле замены современной частной собственности общественной и современного свободного труда общественно-принудительным.

Марксисты надеются, что эта эволюция будет совершена *капитализмом*. Уничтожив все мелкое производство, объединив рабочих в крупные фабричные группы, капитализм для своего превращения в социализм не потребует затем ничего, кроме упразднения немногочисленных хозяев предприятий.

Народники мечтают о той же социализации труда, но только надеются сложить ее ячейки прямо из народа, помимо капиталистического ига.

Цель у тех и других одна, но предполагаемые пути эволюции различны. На этой почве и выросли наши литературно-экономические споры. Одни доказывали необходимость и неизбежность капитализма, другие — его невозможность в России, откуда выводили необходимость иной системы (народнической) для достижения того же самого «обобществления труда». Я не скажу, чтобы эти споры — в основной мысли столь ложные — не дали в частности некоторых очень интересных экономических наблюдений. Но жаль видеть, до какой степени злосчастная основная мысль — мысль бывших 20-летних юношей — портить доныне всю работу их зрелого возраста, побуждая их подгонять всю *взрослую* работу мысли к глубоко засевшим незрелым верованиям прошедшей юности.

Трудно исчислить, до какой степени это портит все наши эко-

номические работы и начинания. А что еще важнее — какова может быть цена *экономической политики*, сознательно или бессознательно установленной под давлением этих идей?

Неужели экономическая политика, систематически заставляющая все экономические процессы страны стремиться к цели *обобществления* труда, есть серьезная политика, заслуживающая осуществления? Но ведь она была бы истинным бедствием — не только потому, что в конце концов правительство этим путем подготовляло бы свое собственное упразднение, но и потому, что громадная власть правительства явилась бы орудием постоянного коверкания национального производства и подрыва народных производительных сил.

Не только завершенная система подобной экономической политики, но и всякие частичные ее вторжения в правительственные мероприятия были бы уже крайне вредны для производства. А такого частичного вторжения нельзя, к сожалению, избежать при столь странном состоянии умов образованного класса, из которого набираются деятели правительственной власти.

Вот почему нельзя не обращать настойчивого внимания людей, по крайней мере сознательно не принадлежащих к социалистам, на всю опасность их бессознательного подчинения рамкам социалистического мировоззрения. Пора бы им понять, что совершение политических и социальных переворотов отнюдь не входит в обязанности государства и даже не входит в область его прав.

Государственная власть не есть власть *произвольная*, а имеет совершенно определенные обязанности — *охранять, укреплять, развивать именно ту страну, тот строй, те основы, существование коих только и дало государству его власть и его права*.

Эта основная истина государственной науки определяет и *экономическую политику* государства. И здесь обязанности правительства определяются вовсе не отвлеченными идеями о каких бы то ни было фазисах эволюции и стадиях развития, а *потребностями, запросами и выгодами именно того производства, которое создает себе нация*. Государство дает свою силу, которая есть не что иное, как сила национальная, на упорядочение и поддержание не какого-либо отвлеченного «труда», а труда реального, национального, на защиту национального экономического строя.

Вот путь, на котором может быть создана экономическая политика, действительно нужная стране; никакой другой нельзя ни практически пожелать, ни теоретически оправдать.

Можно, конечно, заметить, что сама власть должна заботиться о том, чтобы ее экономическая политика не принимала субъективной окраски личных вкусов и пожеланий теоретиков.

К сожалению, нельзя не признать, что нелегко уберечься от этих влияний, ибо власть не может не искать осведомления у людей, признаваемых специалистами по экономическим вопросам. Отсюда особая опасность тенденциозности этих специалистов. Тенденциозность эта искажает самую науку, тот свод данных, в которых каждый (в том числе и власть) предполагает видеть только точную регистрацию беспристрастно наблюдаемых фактов. Вместо же этой объективной регистрации мы на деле встречаем в «научных» исследованиях односторонний подбор фактов и искусственную их группировку, совершенно затемняющие их истинный смысл.

Для установки экономической политики требуется точное и ясное изучение национальной продукции в ее целом, дабы мы могли видеть, какие стороны производства и в какой мере правильно сочетаются, какие более сильно держатся, какие требуют искусственного поддержания или даже создания. Национальные потребности — удовлетворенные и ждущие удовлетворения, легкость или трудность их удовлетворения собственными средствами страны — должны явиться пред нами в цельной и точной картине.

Вот, собственно, *первая* забота экономической статистики и национальной политической экономии, и лишь на этом фоне может разумно и плодотворно развиться изыскание самих *мероприятий*. К сожалению, наша наука, превращаясь в сбор разнородных партийных программ, утрачивает понимание главной своей задачи.

По неразработанности ее ныне является уже какое-то суеверное преклонение перед фабрикой с готовностью жертвовать ее развитию не только интересами земли, но даже экономической независимостью страны — что было бы равносильно пожертвованию и ее национальной независимостью. <...>

НАЦИОНАЛЬНАЯ ЭКОНОМИЯ

Как бы то ни было, каковы бы ни были суммы производства различных отраслей промышленности и производительность труда каждой из них, их совокупное соотношение не может быть оцениваемо иначе, как с точки зрения выгоды *целого,* а не отдельных частей. Производство представляет собой некоторое цельное, органическое явление, в отношении которого невозможна иная точка зрения, как такая же цельная, органическая, *национальная*. Страннее всего были бы какие бы то ни было сомнения в первенствующей важности земледелия. Добывающая промышленность есть *основа*, без нее невозможно жить, и особенно важно сельское хозяйство.

В мировом хозяйстве различные отрасли земледелия суть *единственный* неистощимый источник постоянного *накопления* на земле той солнечной энергии, которая есть источник нашей жизни. Все остальные отрасли добывающей промышленности составляют эксплуатацию *запасов* этой энергии, растрату капитала. Только земледелие, лесоводство, скотоводство и рыбное хозяйство могут быть поставлены так, что ничего не растрачивают, но вечно умножают общечеловеческий капитал и общечеловеческие средства к жизни. В мировой экономии поэтому забота о сельском хозяйстве, о его развитии, усилении, процветании есть забота первая, забота, которую люди не могут забывать без немедленного жестокого наказания.

Но чем крупнее отдельная страна, чем богаче условия ее добывающей промышленности, тем более относится к ней в частности эта общая обязанность мировой экономики. Какие-нибудь небольшие городские общины, небольшие территории могут с выгодой специализироваться на обрабатывающей промышленности. Великая страна, как Россия, совершила бы истинное безумие, позабыв в своей экономике источник накопления энергии — сельское хозяйство. Захудание сельского хозяйства должно вести *такую* страну прямо к гибели от истощения, как оно привело к нему, по мнению Либиха, доклассический мир.

Само собою, обрабатывающая промышленность, безусловно, необходима. Оба вида производства неразрывно связаны. Нет почти никакого сырья, которое годилось бы в употребление совсем без обработки. Но мы должны твердо помнить *границы* развития обрабатывающей промышленности. В мировой экономике задача обрабатывающей промышленности — *обработать весь добываемый сырой материал*, и никак не более того. Всякое «развитие» средств обрабатывающей промышленности далее этого было бы уже бесполезной растратой силы, созданием ни на что не нужного орудия. Это общее правило опять-таки тем полнее прилагается к отдельной стране, чем она более велика. В сильнейшей степени оно прилагается, понятно, к таким государствам, как Россия, которые составляют сами в себе целый мир разнообразных условий самой разнообразной продукции.

Мы должны заботиться о развитии промышленности обрабатывающей, но должны также знать ее идеал: она имеет задачей *обработать все наше сырье*. Она теснейше связана с добывающей промышленностью, и обе вместе связаны со *внутренним* рынком. Есть много данных, указывающих, чем ближе обрабатывающая промышленность к сельскому хозяйству, тем она производительнее. Так, *среднее* производство рабочего — 470 рублей. Но, например, в *вино-*

куренном производстве оно доходит до 1000, *в сахарном* — до 1130, в *мукомольном* — даже до 1500 рублей.

Вообще, *наиболее выгодные отрасли производства суть те, которые перерабатывают наше собственное сырье и рассчитаны на наш собственный рынок*. Такие отрасли труда действуют вдвойне благодетельно, одновременно оживляя и добывающую, и обрабатывающую промышленность, доставляя первой сбыт, а второй — наиболее дешевое сырье, вследствие чего продукт обработки является более дешевым и в то же время заключает в себе труд более производительный.

Признавая в общем справедливость выставленных мною положений, г-н Федоров* возражает: «Почему г-ну Тихомирову кажется, что нужно перерабатывать *исключительно* свое сырье? Нам кажется, что надо перерабатывать самое выгодное сырье, причем, конечно, в большинстве случаев таким окажется собственное сырье. Но могут быть и исключения».

На это повторю прежде всего, что я не говорил «*исключительно* свое сырье», а говорил «*все* свое сырье». Это большая разница.

В отношении же выгодности г-н Федоров рассуждает не как *экономист*, а как *коммерсант*. Он под выгодным сырьем понимает дешевое. Это очень хорошо для частного спекулятора: «оправдал» капитал — и достаточно. Но для национальной экономии *чужое* сырье, хотя бы и дешевое, есть дело, к которому нужно относиться очень осторожно. Дешевизна чужого сырья и его доступность *не зависят от нас* и могут меняться самым невыгодным для нас образом. Мы же из-за временной дешевизны разовьем тем временем целую отрасль промышленности, которая, в случае невыгодных изменений стоимости чужого сырья, может подвергнуться даже полному краху или, по малой мере, необходимости трудного и болезненного перехода к чему-нибудь другому. Тут дешевое сойдет на очень дорогое. Да притом в погоне за дешевым чужим сырьем мы можем подрывать или совсем убивать соприкасающиеся отрасли *собственного* добывающего производства.

Итак, хотя я вполне признаю «исключения», о которых говорит г-н Федоров, но никак не ввиду одной *дешевизны* чужого сырья. Пусть этим соображением руководствуются отдельные купцы и фабриканты. А национальная политическая экономия и правительство в своих мерах, конечно, должны руководиться соображениями пошире и подальновиднее. Г-н Федоров отлично понимает это, когда

---

* Речь идет о работе Федорова «Русская промышленность и иностранные капиталы» («Торгово-промышленная газета», 1898, с № 256).

дело идет о *фабрике*, и хотя иностранный фабрикат *дешевле* русского (то есть выгоднее), не хочет, однако, пропускать его свободно, а стоит за протекционную систему. Когда же дело касается сельского хозяйства, г-н Федоров рассуждает совершенно иначе, и *дешевизна* чужого сырья для него совершенно достаточная причина для введения его в отечественную промышленность.

Для меня же мерка в обоих случаях одна. Она определяется (для *великой* страны) обеспеченностью *самоудовлетворения*, которое, будучи нужно в отношении национальной независимости, в то же время *наиболее выгодно* экономически, если подсчитывать выгоду не за один день или месяц (как считает по своей мерке частный спекулятор), а за вековую жизнь нации.

Для стран мелких, с однообразными условиями климата и почвы, возможна экономическая политика, основанная на каком-нибудь одностороннем развитии производства. Для них это может быть даже обязательно, ибо недостаток собственных продуктов может сделать безусловно необходимой связь с иностранными рынками. Для таких стран возможна поэтому политика, основанная на завоевании иностранных рынков.

Для великих стран с разнообразной продукцией разумна лишь экономическая политика иного рода: *национальная*, основанная на возможно полном внутреннем самоудовлетворении, на возможно тесной связи своей собственной фабрики со *своей* же собственной землей. Иностранный рынок является здесь исключением, не *основой*, а небольшим *придатком*. Забота об иностранном рынке в таких странах не может ни на минуту отвращать всего нашего внимания от рынка внутреннего.

РАВНОВЕСИЕ ПРОИЗВОДСТВА И ИНОСТРАННЫЕ РЫНКИ

В теоретической формуле задачи национальной экономии сводятся к трем пунктам:

1) возможно сильное производство;
2) возможно полное *равновесие производства*;
3) возможно правильное распределение продукта.

Из этих трех задач нас в настоящее время должна занять наиболее *вторая*, потому что о ней наименее думают.

Равновесие производства состоит в том, что различные его отрасли — в области добывающей и обрабатывающей промышленнос-

ти — вполне гармонизированны, вполне удовлетворяют одна другую, дают одна другой то, *что нужно,* и столько, *сколько нужно*. Тогда они этим самым и взаимно поощряют одна другую к дальнейшему развитию, и в значительной степени помогают даже правильности распределения.

Это равновесие производств недостижимо для стран *одностороннего* промышленного развития, вследствие этого *естественно* подчиненных иностранному рынку. Но именно в стране великой, как Россия, такое внутреннее равновесие (и отсюда независимость от «мирового рынка») представляется возможным. Между тем фактически это не замечается, и влияние мирового рынка у нас не только очень велико, но и крайне тяжело.

«Едва ли нужно доказывать, — говорит сам г-н Федоров, — что причины временного переживаемого нами упадка нашего сельского хозяйства коренятся прежде всего в том *мировом* движении цен на продукты этого хозяйства, которое требует понижения стоимости производства их до уровня, немыслимого для первобытных приемов хозяйства».

Г-ну Федорову, однако, не приходит в голову совершенно ясный вопрос: если земледелие находится в таком критическом положении, то не о *нем* ли самом следует подумать, а не о фабрике?

Вместо этого он ставит дело так, будто бы наше земледелие страдает главным образом из-за неразвитости обрабатывающей промышленности. Вся статья построена на доказательствах, что наше сырье не успевает перерабатываться нашими фабриками, откуда вывод, что последние требуют еще большего расширения и новых на то затрат, для чего нужно привлечь приток иностранных капиталов.

Я, собственно, не спорю против необходимости расширения обработки, но в *общем* факт *развития* обрабатывающей промышленности рядом с *упадком* сельского хозяйства совершенно ясно показывает, что обе главные отрасли промышленности у нас не гармонизированны, а разъединены. А это разъединение, конечно, является результатом *искусственной* связи с иностранными рынками, откуда и болезненное влияние на нас «мировых цен». Г-н же Федоров продолжает хлопотать только о том, чтобы еще более нас связать с «мировым рынком». Далеко не всегда, однако, можно излечить свои экономические недуги усилением связи своей с мировым рынком. В положении России, быть может, важнее было бы не разгонять во что бы то ни стало и за какие угодно проценты, платимые иностранцам, свой «капитализм», а обратить внимание на *повышение производительности сельского хозяйства* и на освобождение его от убивающего влияния цен «мирового рынка».

В этом отношении привлечение иностранных капиталов мне кажется совершенно антицелесообразным. Привлекать к себе иностранные капиталы — это значит вести обработку в долг, да еще на самых невыгодных условиях, то есть с предоставлением заимодавцу выжимать из нас столько процентов, сколько у него хватит силы выжать.

Но ясно, что, производя обработку на занятые деньги, мы непременно *удорожаем* продукт на всю ту сумму, какую составляют проценты с них и погашение долга.

Ясно, следовательно, что оперировать на занятые деньги нужно очень обдуманно и строго *в меру национальной потребности* и по *разумному плану*, а вовсе не из таких произвольных фантазий, как развитие обрабатывающей промышленности an und für sich*.

Не потому ли так слаба наша крупная промышленность, что вся в долгах, и не потому ли так высоки цены ее продуктов?

Г-н Федоров возражает: «Как может быть наша крупная промышленность, погашающая нередко основные издержки в несколько лет, быть вся в долгу, — это секрет г-на Тихомирова».

К сожалению, зло уже настолько велико, что ни для кого не составляет секрета. Всем известно, что количество иностранных капиталов у нас в промышленности *увеличивается*, а стало быть, мы за них постоянно все больше платим. Без всякого секрета мне, как каждому, небезызвестно, что и помимо официально регистрируемых иностранных компаний даже русские (по имени и наружности) промышленные предприятия иногда находятся (по капиталам) в полной зависимости от иностранцев. Вот это обстоятельство тысячью прямых и косвенных путей усиливает нашу зависимость от иностранного рынка и затем от мировых цен, хотя по нашим природным условиям она могла бы быть сведена почти к нулю.

Это же обстоятельство, как сказано, *удорожает* и производство. Г-н Федоров возражает мне: «Неужели же можно вообразить себе такое положение, что иностранцы понесут в нашу страну свои деньги для удовольствия создавать у нас промышленность "an und für sich", как говорит г-н Тихомиров, то есть не имеющую почвы? Думаем, что самый приток к нам иностранных капиталов есть один из показателей необходимости и выгодности разработки наших богатств, для чего у нас не хватает собственных средств».

Само собою разумеется. Уж конечно, никто нам не будет дарить капиталов, а если ссужают их, то за очень хорошую *выгоду — себе*. Но какое же это возражение? Я потому-то и опасаюсь иностранного

---

* Само по себе (*нем.*).

капитала, что его помещение у нас слишком выгодно для иностранцев. Потому-то и нужны тут «глаз» и руководство со стороны *экономической политики*.

К сожалению, все эти мечты о выгодах «капитализма», о внешних рынках, об иностранных капиталах только затягивают петлю на шее русского национального труда, все более нарушая необходимое его равновесие. Как бы ни были выгодны и прибыльны отдельные производства фабрик, они не вознаградят нас за убытки, производимые разорением миллионов, выбиваемых из колеи производства — хотя, может быть, в отдельности менее выгодного, но в сложности дающего больше. А такая разорительная пертурбация производства неизбежна, когда мы беремся искусственно организовать промышленность, не имея для того ни должных сведений, ни безошибочного плана.

Кто сколько-нибудь понимает, как мало знает наша экономическая наука, как шатки ее общие идеи, тот, конечно, пожелает как можно больше *осторожности* в ломке народного труда и как можно большего внимания к *охране экономической независимости России*, ибо, поработив ее производство иностранным капиталам и «мировому рынку», мы уже и будущим поколениям, более нас способным, не дадим возможности разумной организации русского производства. При состоянии современных способностей к организации труда нашим девизом должно быть: «Поменьше пертурбаций, побольше равновесия».

На этом же пути прежде всего, несомненно, нужно позаботиться о *сельском хозяйстве*. Хотя вообще развитие фабрики в этом отношении имеет свое значение, но никак не искусственно развиваемой, которая может разорять столько же, сколько создавать. Для самой фабрики теперь нужно не столько количественное развитие, сколько качественное — как технически, так и в экономическом смысле, то есть в смысле связи ее с добывающей промышленностью. Только искусственностью развития фабрики объясняются такие экономические абсурды, что мы на *свои* фабрики везем *чужое сырье*, а *свое сырье* везем на заграничные фабрики. Чрезвычайным воспособлением фабрике (*в основе* вполне разумном) мы не могли не создать некоторой искусственности в своей обрабатывающей промышленности. По всей вероятности, мы этим отчасти даже и повредили ей, как, например, в сфере отношений между фабрикой и кустарным промыслом.

Действительно, как ни велико значение *крупного* производства, но его выгоды вообще имеют свои пределы. Нет ни одного промышленного предприятия, производительность которого не страда-

ла бы, когда размеры производства переходят за некоторые естественные границы. Это факт, известный даже практическому наблюдателю. Несомненно, что как в добывающей, так и в обрабатывающей промышленности есть отрасли, где *мелкое производство выгоднее крупного*, то есть создает большое количество продукта или лучший продукт. Наоборот, есть производства, где мелкий труд менее выгоден или даже невозможен. Уже априори нельзя не думать, что форсированное развитие фабрики в этом отношении не могло не отразиться и нарушением экономической гармонии, ненужным и вредным подрывом многих отраслей мелкого промысла. Во всех отношениях, мне кажется, для фабрики у нас нужнее всего теперь период *спокойного* развития, нужно дать ей улечься в естественные рамки русского производства.

Что касается *сельского хозяйства*, то, впутывая его в зависимость от мировых цен, ставя нашего пахаря в необходимость конкурировать с феллахом, индусом и негром в *дешевизне* продукта, мы пришли бы к положению безвыходному. Нам, очевидно, нужно думать о совершенно ином пути. Земледельческое население, к счастью, занимается таким трудом, который способен по малой мере прокормить человека с наибольшей независимостью от каких бы то ни было рынков. На усиление этой способности и должны пойти усилия нашей сельскохозяйственной политики, находя опору:

1) в системе мер (не на словах, а на деле) по возрождению нашей почвы;

2) в улучшении сельского хозяйства крестьян и в системе мер к повышению качества их продукта;

3) в развитии ближайшей обработки продуктов сельского хозяйства *на месте*;

4) в широкой системе переселения, которая дает части населения возможность еще продержаться привычным экстенсивным хозяйством.

Нет ни малейшего сомнения, что эти меры, поддержав сельскохозяйственное население, окажутся благодетельными и для фабрики, для которой расширяют внутренний рынок. Это для самой фабрики важнее «иностранных капиталов».

Таков, мне кажется, ближайший вывод из настоящего положения.

А что касается мер более глубоко скомбинированных, то для установки их нам еще сначала нужно создать свою *экономическую науку*.

Г-н Федоров в этом отношении предается мечтаниям, которых я отнюдь не могу разделить. «Хотя мы и сделали крупный шаг вперед, — говорит он, — и уже создали (?) для нашего народного

хозяйства ту прочную основу — соединенную сельскохозяйственно-промышленную деятельность, без которой в наше время (?) (только "в наше время"!) немыслимо надежное развитие народного хозяйства, но в этом смысле нами заложен только фундамент, постройка же самого здания едва начинается».

Это фразы чистейшего недоразумения. Именно «соединенного» хозяйства у нас, очевидно, мало, а если *фундамент* его заложен, то для постройки здания во всяком случае нам нужен недостающий теперь *план* — именно в смысле национальной экономической политики.

Но для того чтобы государство было способно к такой роли, оно должно иметь в стране *науку* настоящую — не «марксистскую», не «народническую», а национальную политическую экономию, которая бы *знала* производство своей страны, знала точную связь различных элементов ее производства и умела показать наилучшие способы связи земли и фабрики, наилучшие способы усиления производства той и другой, выгоднейшие способы утилизации *обработкой* всего *добываемого* в стране и снабжения страны продуктами этой обработки.

ВОПРОСЫ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ПОЛИТИКИ*

ПРЕДИСЛОВИЕ

В статьях «Земля и фабрика» (они вышли под тем же названием отдельной брошюрой) я намечал в общих чертах те основания, на которых, мне кажется, должна строиться наша экономическая политика.

Но в статьях этих я должен был обратить преимущественное внимание лишь на некоторые частности, необходимые для выяснения ошибочности взглядов тех публицистов, которые тогда ратовали за наводнение России иностранными капиталами. Многих важнейших сторон вопроса мне при этом пришлось коснуться лишь слегка.

Нижеследующие строки имеют целью пополнить этот невольный пробел, вызванный условиями полемики прошлого года. Таким образом, настоящая статья является как бы второй частью «Земли и фабрики», имея целью дорисовать в их целостности наши экономические задачи, как они, по моему мнению, определяются *русской национальной экономией*, с которой должны сообразоваться и государственная экономическая политика, и государственная финансовая политика.

17 декабря 1899 г.

ЦЕЛИ ПРОИЗВОДСТВА

В чем состоят наши экономические задачи, исполнение которых должно озабочивать государственную экономическую политику? Само собой разумеется, что, говоря о *наших* задачах, мы должны разу-

* Печатается с незначительными сокращениями (*Ред.*).

меть не какую-то отвлеченную страну, а именно данную страну, Россию, в тех условиях, какие она представляет. К этим условиям мы сейчас и перейдем, но предварительно не мешает вспомнить те нужды, которым удовлетворяет народное производство всякой нации при всяких условиях.

Народное производство должно, во-первых, доставить возможность существования нации. Сто тридцать миллионов нашего населения должны получить необходимые материальные средства, чтобы прокормиться, одеться, быть обеспеченными в жилище и т. д. На языке политической экономии все это составляет *оборотный национальный капитал*. Добыть средства для жизни населения — это значит добыть их для дальнейшего его труда. Это minimum средств, который необходим и без получения которых нация начинает умирать, то есть принуждена постепенно потреблять самый капитал свой, пока таким путем не погибнет окончательно.

Но добыть средства для существования народа еще недостаточно. Нация растет, и ее капитал поэтому должен увеличиваться. Нация должна прогрессировать в своей культуре. Для этого капитал ее также должен увеличиваться. Посему народный труд всегда должен давать *избыток*, сбережения, посредством которых национальный капитал постоянно *увеличивается*.

Эти две цели национального производства, то есть поддержание оборотного капитала и его увеличение, с экономической точки зрения суть главнейшие, основные. Но, достигая их, народное производство должно, сверх того, создать еще избыток средств на нужды различных национальных учреждений, не имеющих сами по себе экономического характера, однако совершенно необходимых для жизни нации, которая не есть организм только экономический (как думает социализм), но прежде всего организм социальный и политический. В среде неэкономических национальных учреждений, на содержание которых национальное производство должно создать средства, на первом плане стоит *государство*.

Уделение необходимых средств для содержания государства и составляет область политики собственно *финансовой*, которая, таким образом, приходит в связь с политикой *экономической*.

Ввиду таких задач национального производства оно, конечно, должно иметь достаточную для их достижения *напряженность*, то есть способность произведения большого количества работы. Но достижение *достаточной напряженности* производства еще не исчерпывает задач экономической политики.

Производство страны, представляющей нацию, способную к *самостоятельному существованию*, по необходимости должно быть

сложно и разносторонне. Очевидно, что для общей энергии производства различные его отрасли должны быть при этом поставлены так, чтобы они взаимно помогали одна другой, дополняли одна другую, другими словами — они должны быть правильно *согласованы*. Достижение этого и составляет вторую цель экономической политики. <...>

НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ ИДЕИ МИРОВОГО РЫНКА

Усиление энергии нашего производства и согласование его отраслей, конечно, требуют некоторого общего плана.

В этом отношении прежде всего должно решительно отвергнуть тот план, который полагает решить наши экономические задачи посредством *переустройства России по типу так называемых передовых промышленных стран Европы*. Эта идея столь же ошибочна по существу, как и в своих частных проявлениях: 1) *в стремлении устраивать наше производство применительно к требованиям мирового рынка*; 2) *в чрезмерном преклонении перед фабрично-заводской промышленностью как сильно повышающей производительность труда*.

На самом деле экономическая организация передовых европейских стран для нас отчасти совершенно невозможна, отчасти нимало не желательна. Определителем целей нашей экономической организации должен бы на самом деле служить наш собственный внутренний рынок, и в силу этого мы должны ныне же, наряду с обрабатывающей промышленностью, обратить самое серьезное внимание на промышленность добывающую, и особенно на земледелие, которое в этом чрезвычайно нуждается.

Остановимся прежде всего на вопросе о внешнем (мировом) и внутреннем рынках. Сторонники мирового рынка забывают основное экономическое соображение: самое выгодное производство есть то, которое работает для *ближайшего рынка*. При этом, во-первых, доводятся до минимума накладные расходы на посредников (перевозку и всякое комиссионерство), во-вторых, производитель легче и быстрее всего может применяться к потребностям рынка, избегая таким образом бесполезного перепроизводства и не теряя случаев, когда требуется усиленное производство и т. д. Выгода усиливается еще больше, когда материалы производства доставляются местной же добычей. Вообще, *ближайший рынок* есть наилучший, и потому, как общее правило, внутренний рынок при равных прочих условиях выгоднее иностранного, мирового.

Понятно, что из этого правила есть исключения. Не все страны

способны к произведению нужных им продуктов или не одинаково способны. Поэтому могут быть многочисленные случаи, что каждой стране выгодно производить какие-либо наиболее доступные ей продукты *в избытке*, с тем чтобы потом обмениваться ими с другими странами.

Но это явление международного обмена, вследствие которого данная страна начинает работать на чужой рынок нормально лишь в пределах указанной естественной необходимости, и в странах великих вследствие этого работа на внешний рынок занимает второстепенное место.

Обыкновенно торгово-промышленными нациями, работающими на чужой рынок, являются страны очень *малые*, естественные условия которых не допускают разностороннего производства, удовлетворяющего всем их нуждам. От Финикии до Венеции, Нидерландов и Англии основания одностороннего производства одни и те же. Население способное и предприимчивое, не имея возможности жить продуктами своей территории, специализируется на торговом комиссионерстве и обрабатывающей промышленности, добывает себе за границей дешевое сырье, перерабатывает его и сбывает обратно в страны дешевого сырья. Непременным условием для возможности такой экономической политики является, конечно, огромная разница в культурности между страной, посвящающей себя торгово-промышленной деятельности, и остальными странами мирового рынка.

Все эти условия и существовали для передовых стран Европы, но уже постепенно исчезают и для них, а для нас могут существовать только в фантазии.

Да и завидны ли эти фантазии? Англия почти превратилась в фабрику для остального мира и построила свою экономическую организацию применительно к чужому, мировому рынку. Полученные ею от этого материальные выгоды были, конечно, значительны. Но *прочность* такого положения была возможна лишь до тех пор, пока остальные народы были не способны вступить на путь подражания Англии. Между тем это уже давно произошло. Первые последователи Англии, начиная приспособлять свое производство к тем же целям, тоже еще могли получать от этого некоторую выгоду. Но число стран, остающихся в положении производителей сырья, все уменьшается. Северная Америка уже стала выше Англии в области обрабатывающей промышленности. Франция и особенно Германия успешно с ней соперничают. Россия принимает энергические усилия для того, чтобы развить собственную обрабатывающую промышленность и выйти из роли данницы фабрично-заводских стран. Та же тенденция замечается всюду: в остальной Европе, Южной Америке, Японии. Чем большее количество наций начинают разви-

вать свои промышленные силы, тем более ожесточенной и менее выгодной становится борьба фабрично-заводских стран за иностранные рынки. Конкуренция понижает цены на обработанные продукты, а число стран, вступающих в борьбу за чужие рынки, все увеличивается. По мере этого уравновешения промышленной культуры борьба за иностранные рынки отживает свой век.

Широкая постановка экономической политики на основе внешних рынков была возможна лишь до тех пор, пока существовала очень резкая разница в промышленном развитии Европы и остального мира. С тех же пор как сама Европа повсюду, по всем частям света, зародила очаги *такого же* могучего производства, былое разделение мира на страны промышленные и земледельческие с каждым десятилетием все более стирается.

Представим себе недалекое будущее, когда все нации земного шара станут промышленными. Где же они будут искать «внешние» рынки? Не на Луне ли или Марсе? На Земле — во всяком случае — для нынешней хищнической политики внешних рынков места не останется, и «передовым промышленным странам» придется со страшными внутренними потрясениями перестраивать свою экономическую организацию на новый для них *нормальный* порядок, то есть по идее **внутреннего** рынка.

НОРМАЛЬНЫЙ ТИП ВНУТРЕННЕГО РЫНКА

Россия, почти последней вступающая на путь широкого промышленного развития, не имеет даже возможности строить его подражательным путем погони за внешними рынками. Она волей-неволей принуждена будет развиваться по типу *нормальному*, и за это она может только благодарить исторические судьбы свои. Где, действительно, уже и теперь рынки, на которые могли бы работать 130 миллионов нашего населения? Уж конечно не Европа. Уж конечно не Америка. Даже Африка почти недоступна, и еще менее доступна Австралия. В Азии Япония развивает промышленные силы успешнее нас, а Китай даже для европейской промышленности дает очень мало места. «Рынок», остающийся не совсем фантастичным для русского завоевания, сводится к нескольким миллионам жалких и бедных потребителей Монголии, Маньчжурии, Персии. Так неужели 130 миллионов русских могут существовать выгодами от *такого* рынка? Конечно, не следует *мимоходом* и его упускать, но неужели мы можем организовать труд 130 миллионов человек применительно к экономическим требованиям каких-нибудь 1—15 миллионов монголов и персов?

Вникнем также, *с чем* мы можем выступать на мировой рынок.

В качестве поставщиков *сырья* — это еще некоторое время возможно, но эта роль, слава Богу, окончательно осуждена у нас, да притом и она становится все более затруднительна, так как мы, с истощением своих земель и с невольным переходом к интенсивной культуре, уже не можем поставлять свое сырье достаточно дешево для мирового рынка.

С чем же мы на него выступили бы? Не с обработанными ли продуктами?

Мы сделали множество усилий для развития своей фабрично-заводской промышленности. Это совершенно разумно и необходимо, но вопрос не в этом, а в том, можем ли мы мечтать о завоевании мирового рынка своими фабрикатами? Для решения этого достаточно вспомнить, что мы доселе не способны охранить даже *свой* рынок от европейских фабрикатов. Профессор Менделеев еще недавно рисовал нам утешительную картину постепенного изгнания иностранного ввоза к нам при помощи роста нашего фабрично-заводского производства (Фабрично-заводская промышленность и торговля России. Введение проф. Менделеева. С. 10).

Годы	Русское фабрично-заводское производство (млн. руб.)	Иностранный ввоз (млн. руб.)
1880	1214	604
1881	1325	520
1886	1517	415

Язык цифр в таком сопоставлении кажется ясным: еще немного усилий — и иностранный ввоз побежден, и мы можем переходить сами на завоевание чужих рынков. Но десятилетнего периода мало для таких обобщений. Совсем иное мы видим, наблюдая свои торговые отношения за более долгий период.

Наше фабрично-заводское производство сильно растет, закрытое покровительственными пошлинами. И, однако, в общей цифре европейской ввозной к нам торговли фабрично-заводские изделия составляют:

1840—1815 гг.	20%
1865—1867 гг.	27%
1871—1876 гг.	29%
1877—1881 гг.	26%
1882—1886 гг.	20%
1887—1891 гг.	16%
1892 г.	20%
1893 г.	20%
1894 г.	25%
1895 г.	27%

Вот как фиктивны наши победы, ненадолго порадовавшие профессора Менделеева! Ввоз европейских фабрично-заводских изделий, временно понизившийся к концу 1880-х годов, снова стал расти:

годы	млн. руб.
1890	68 876
1891	67 768
1892	68 408
1893	79 907
1894	122 339
1895	136 493

А между тем именно к 1896 году цифры нашего внутреннего фабрично-заводского производства достигли небывалых размеров — 2 1/2 миллиарда валовых!

В то время когда мы, несмотря на пошлины, не можем охранить своего рынка от европейского фабриката, в какой же мере наш фабрикат пробивает себе путь за границу? Вот каков процент обработанных изделий в общей сумме нашего отпуска (Военно-статистический сборник; Производительные силы России. Сборник сведений по России, 1896 г.) :

1847—1851 гг.	10,1%
1856 г.	6%
1881 г.	3%
1884 г.	2%
1894 г.	2%

В рублях это составляло в 1894 году 6 миллионов для Европы и 8 миллионов для Азии.

Спрашивается, имеем ли мы хотя какое-нибудь право толковать о завоевании чужих рынков своими фабрикатами, если б это даже было желательно и на что-нибудь кому-нибудь нужно?

Простая невозможность должна бы воздержать нас от таких мечтаний. Но сверх того нельзя не спросить: зачем нашей промышленности нужен «мировой рынок»? Или ей свой недостаточен?

Мало-мальски внимательное наблюдение показывает, что значение мирового рынка для России очень невелико и не обнаруживает никакой склонности к возрастанию.

Весь оборот нашей внешней торговли (ввоз и вывоз вместе) составлял:

Годы	Оборот торговли	Население	На 1 душу
1860-е	500	80 млн.	6 р.
1880-е	700	115 млн.	6 р.
1890-е	750	125 млн.	6 р.

Вот, стало быть, за 30 лет значение для нас мирового рынка ни на копейку не увеличилось и не превосходит 6 рублей на каждого русского человека. Можно ли это, хотя отдаленно, сравнить с рынком внутренним? Полные обороты последнего не поддаются вычислению, но если мы возьмем одни обороты торгово-промышленных предприятий, подсчитываемые правительством, то они уже составят 10 миллиардов рублей, то есть не менее 76 рублей на каждого жителя России.

Итак, 6 рублей по оборотам «мирового» рынка и 76 рублей по обороту части внутреннего рынка.

С одной стороны, 750 миллионов, с другой — 10 миллиардов. На что же разумнее обращать внимание? С чем должно сообразовывать свою экономическую организацию?

ЗНАЧЕНИЕ ВНЕШНЕГО РЫНКА. — СОЕДИНЕННАЯ ПРОМЫШЛЕННОСТЬ

Предыдущими соображениями вовсе не отрицается потребность внешнего рынка, но рынок этот имеет для России и для всякой нормально живущей великой страны весьма небольшую степень важности. Само собою, есть продукты, которые мы всегда будем находить более выгодным покупать, нежели производить. Таковы все продукты, не свойственные или мало свойственные нашей природе; таковы многие изделия, которые почему-нибудь особенно хороши в данное время в той или иной стране.

Есть всегда кое-что ввозимое, необходимое для хода самой же нашей промышленности. Так, до сих пор мы должны выписывать семена турецкого табака для посева на наших плантациях и даже самый табак для сдабривания нашего; выписываем кое-какие химические продукты для своих фабрик и т. д. Такие предметы всегда найдутся, и на покупку их всегда найдется что-нибудь у нас для выгодного вывоза.

Посему *некоторая часть* национального производства всегда, при самом идеально нормальном устройстве нашего труда, будет иметь в виду иностранный рынок. Но все это касается лишь ничтожной доли народного труда. Остальное, огромнейшее его количество должно иметь в виду рынок внутренний. Разумная организация производства, усиление и согласование его различных отраслей — словом, вся наша экономическая политика должна исходить из помышления о потребностях *внутреннего рынка*. Цель экономической политики России — страны великой, имеющей внутри себя все необходимые и разнообразнейшие средства для существования, — сводится в целом к созданию *могучего, самоудовлетворяющегося производства*, добывающего все нужное для населения и обрабатывающего эти продукты во всем разнообразии и совершенстве, какие только допускаются культурой и техникой данной эпохи. Это и есть *соединенная промышленность*, которая возможна только для стран, *всесторонне* развитых в экономическом отношении. *Соединенная* промышленность только и возможна при работе на свой широкий, разносторонний внутренний рынок. При этом же типе промышленной специализации, который уже отходит в вечность и при котором Англия, например, могла сосредоточить все свои силы на обработке продуктов, стараясь держать ряд других стран в роли производителей сырья, — при этом типе нельзя создать никакой *соединенной промышленности*.

Соединенная промышленность состоит в обработке собственными силами всего нами же добываемого сырья. Это усиливает, с одной стороны, энергию производства, ибо, как справедливо говорит Лист («Национальная система политической экономики»), «взаимодействие фабрично-заводской и земледельческой промышленности тем значительнее, чем ближе друг к другу живут земледелец и фабрикант и чем меньше обмен их разнообразных продуктов подвергается остановке от случайностей всякого рода» (с. 207). А случайности эти именно особенно велики при сношениях с внешними рынками. Точно те же выгоды представляет соединенная промышленность и для *согласования* производств.

Разумная, предусмотрительная и экономная организация производства возможна только при работе на внутренний рынок, потому что только здесь каждая нация является хозяйкой у себя дома, может по произволу усиливать, ослаблять и видоизменять производство, может к действию слепых экономических сил прибавлять разумное действие мер государственных. Только на внутреннем рынке мы — если хотим этого — можем все со своевременной точностью знать, предвидеть, согласовать, ни от кого, кроме себя, не завися. Наоборот, всякая связь с внешним рынком непременно в той или иной степени лишает нас свободы распоряжения своими силами. В странах, всецело построенных на работе для внешнего рынка, как, например, в Англии, нет даже возможности самостоятельной экономической политики, и в настоящее уже время материальное существование Англии всецело зависит от поддержания экономической неразвитости других стран. Правильное развитие производительных сил Индии, Китая, Персии, Африки, России, Южной Америки и т. д. есть прямо угроза *смерти* для Англии при ее нынешней организации.

Очевидно, не такие перспективы должны вдохновлять нашу экономическую политику. Она имеет перед собой и более благородные, и более надежные цели: высокое внутреннее развитие страны, самоудовлетворяющейся, не нуждающейся в эксплуатации других, а достигающей лишь собственной экономической самостоятельности, которой, при таких условиях, мы можем искренне, без всякого ущерба для себя пожелать и каждому другому народу.

ПРИЧИНЫ НАШИХ ОШИБОК

Чисто экономические условия России, как мы видели, совершенно не допускают у нас организации производства по типу капиталистических стран.

Но почему же это стремление у нас может появляться с такой настойчивостью?

Происходит это, во-первых, вследствие нашей обычной подражательности, с которой мы готовы перенимать у Европы и политическое устройство, и веру, и нравы, и безнравственность, и вообще все, что ни увидим. Во-вторых, есть и более частные причины, отчасти даже уважительные.

Так, несомненно, что нам необходимо повышение нашей обрабатывающей промышленности. Отсюда — при некотором увлечении — организующая мысль легко делает обобщение в пользу переустройства всей России по английскому типу.

Людей чисто практических может привлекать мысль о том, что капитализм дает чрезвычайные удобства для увеличения государственных доходов. Против законности этой последней заботы, конечно, ничего нельзя возразить. Но, с другой стороны, нельзя и забывать: как ни важны интересы государственного казначейства, однако даже и с его точки зрения было бы неблагоразумно искажать правильное экономическое устроение страны из-за временного повышения казенных доходов. Нашему государству предстоит жить с русской нацией не год, не десяток лет, а вечно, и доходы нужны ему не только теперь, а и через сто и через двести лет.

Но если эта сторона наших капиталистических увлечений при всей ошибочности имеет все-таки, по крайней мере, уважительные цели, то уже никаких оправданий не имеют наши теоретики, принадлежащие к так называемым марксистам и особенно влияющие на распространение в публике совершенно превратных понятий о наших экономических задачах.

Ход мысли, создаваемый под влиянием этих «марксистских» взглядов, таков.

Капиталистическое производство дает труд наиболее *производительный*, а всякой стране очень выгодно иметь возможно большее количество такого труда. Будем, стало быть, покрывать всю Россию громадными фабриками. Но капиталистическое производство немыслимо без внешних рынков. Значит, мы должны и к ним стремиться. В заключение, по теории, капитализм подготовляет социалистический строй, но — для мыслителей этого разряда — тем лучше, ибо для них именно таков идеал будущего...

Эти злополучные идеалы будущего социалистического строя точно так же мешают нашим теоретикам понимать настоящий смысл исследований Маркса, как мешали и самому Марксу. На самом деле марксовский анализ капитализма — по самому приему исследования — совершенно не может освещать никаких эволюций будущего.

Сам Маркс полагал, что он открыл не всесветную экономичес-

кую эволюцию, а только эволюцию некоторых стран (Англии, которую он особенно наблюдал). Но даже и это, сравнительно скромное, мнение автора о значении его работы нельзя признать верным.

Анализ капитализма К. Маркса есть чисто *отвлеченный**. Он рассматривает капитализм не в конкрете, а в его внутренней логике, то есть рассматривает, что такое *был бы* капитализм, если бы ничего, кроме него, не было на свете. Этот прием изоляции наблюдаемого явления весьма обычен у ученых и иногда неизбежен, но не следует забывать, что *в действительности* этих изолированных явлений нет, а потому отвлеченный анализ *внутренней* тенденции явления непременно должен быть затем дополнен разбором влияния всех других окружающих явлений. За отсутствием этого является целый ряд ложных выводов из анализа, который сам по себе не лишен научного значения.

Присмотримся, однако, ближе к соображениям наших марксистов.

КАПИТАЛИЗМ, МАРКСИЗМ И СОЦИАЛИЗМ

В *идее*, в отвлеченной формуле капитализм действительно требует иностранных рынков. Но почему это?

Капитализм предполагает, что стоимость продукта производства распадается на две части: *наемную плату* рабочего и *прибавочную стоимость*. Первая выражает все, за что куплен труд, вторая — все, что трудом произведено *сверх того*. Эта прибавочная стоимость присваивается капиталом и распределяется между капиталистами в виде промышленной прибыли, процентов на капитал, торговой прибыли, ренты и т. д.**

Если мы предположим всю страну организованной на чисто капиталистических основах, то понятно, что почти всю часть продукта, выражаемую прибавочной стоимостью, нельзя сбыть в самой стране. Ее *некому* приобретать. Рабочая масса не имеет ничего

---

* На теории Маркса отразилось его гегельянство. Чисто *логический* анализ естественно разбивает всякое явление на составные части, которые непременно оказываются взаимной *тезой* и *антитезой*. Отсюда «противоречия» капитализма по Марксу. Разрешение же этих «противоречий» в виде *социализма* подсказано уже чисто тенденцией, не имеющей ничего общего с анализом фактов. Маркс был *коммунистом* еще от юности, когда еще не изучал никаких экономических явлений.

** Это распределение прибавочной стоимости отмечает сам К. Маркс (см.: «Капитал». Введение к «Накоплению капитала»).

сверх своей заработной платы и, стало быть, не может ничего приобретать из суммы прибавочной стоимости. Капиталисты же и без того владеют всей прибавочной стоимостью. Огромная доля произведенного продукта не находит, таким образом, помещения на внутреннем рынке капиталистической страны и может быть помещена только на *внешнем рынке*. Его, стало быть, приходится искать и завоевывать.

Но не забудем, что все это представляет анализ *чисто отвлеченного* случая капиталистической продукции, где только для ясности предполагается на самом деле не существующее (и даже невозможное) безусловно строгое осуществление этой формы производства. На самом деле даже в наиболее строго выдержанных капиталистических странах рабочая масса имеет не только свой *труд*, но и свою *собственность*, имеет участие в *капитале*, то есть получает не только свою заработную плату, но и часть *прибавочной стоимости*. Рабочий имеет то клочок земли, то процентные бумаги, то процентные сбережения в кассах и т. д.

Рабочий, таким образом, в действительности есть не только рабочий, но отчасти и капиталист; точно так же и капиталист обыкновенно является до известной степени работником, участвуя в производстве не одним капиталом, но и личным трудом. Итак, если мы кроме отвлеченного анализа капитализма сделаем еще и *реальный*, то должны будем увидеть, что отвлеченная схема *никогда не осуществляется*, ибо находит множество коррективов в других условиях, не допускающих *монополизации капитала*, на предположении которой основано социалистическое «разрушение капитализма» противоречиями самой капиталистической продукции.

Противоречия эти в теории резки только потому, что они основаны на отвлеченном анализе одних *внутренних тенденций* явления, без введения в расчет действия окружающих условий. В самом деле, в идее кажется так. Капитал выходит на внешние рынки. Там продолжается та же борьба, которая началась внутри страны и в результате которой капитал повсюду все более монополизируется. В конце концов производство делается для всех стран бесцельным. Конкуренция понижает процент всех прибылей в идее до *нуля*. Рынок, со своей стороны, все более сокращается, ибо везде происходит то же явление: рабочая масса, все более поглощающая в себе все человечество, нигде не может представить покупателя на *прибавочную стоимость*, из-за продажи которой капиталист только и ведет производство. Это сокращение рынка, в свою очередь, все более понижает *спрос* на все количество прибавочной стоимости, которая, за исчезновением рынка, становится ненужной и для са-

мого капиталиста. Получается бессмысленное положение, когда, наконец, никто — ни рабочий, ни капиталист — не заинтересованы более в поддержании этого строя. Тогда-то он и превращается в *социалистический*.

Для Маркса это и есть разрешение всех противоречий капитализма.

На самом деле, если следовать смыслу теории, и это разрешение невозможно. Положение, оказывается, еще более безвыходное. Так как *прибавочная стоимость* есть основа нового нарастания капитала и *усиления* производства, то с ее уничтожением производство (в идее) непременно ослабляется. Но от этого все страны, дозревшие до перехода к социализму, становятся слабее тех, которые сохраняют прежний энергический пульс производства. Каким же образом может случиться такое чудо, чтобы ослабевшие страны наложили на мир свой тип и заставили более сильных уподобиться себе? Правда, поэтому социализм и предполагается возможным только при *одновременном* введении во всех главных странах мира. Но это требование тоже возможно лишь в чисто отвлеченном примере, а не в действительности. В действительности не только разные страны, но и отдельные группы населения в каждой стране объединяются монополией капитала *не в одинаковой степени,* а стало быть, не могут *одновременно* дозреть до неизбежности социализма. А между тем ясно, что всякая группа, которая так или иначе — замаскированно внутри социалистического общества или открыто вне его — сохранит или возобновит производство на началах личного соревнования и личного интереса, будет *сильнее* социалистического общества, будет его разрушать.

Итак, появление социализма, с одной стороны, логически неизбежно, а с другой — логически невозможно... Где же выход?

На самом деле вся эта логическая трагедия является только потому, что у Маркса и особенно у его учеников *внутренняя тенденция* изолированного капиталистического процесса принимается за будто бы *реально совершающийся процесс*. На самом же деле этого нет.

Противоречия «чистого капитализма» на самом деле решаются вовсе не в будущем и не сразу, а *постоянно* и в тысячах *мелких ежедневных поправок,* потому что жизнь не знает «чистого», отвлеченного, изолированного капитализма. Она знает капитализм в конкретных условиях, которые состоят в том, что *прибавочная стоимость* на самом деле распределяется между членами нации гораздо более сложно, так что жизнь почти не знает ни чистого капиталиста, ни чистого рантье, ни чистого работника, а огромное большин-

ство людей представляются в одно и то же время в разных степенях и тем, и другим, и третьим.

Поэтому распределение продуктов производства в действительности совсем не таково, как в логической схеме несуществующего чистого капитализма. Поэтому и внутренний рынок продолжает существовать везде, и производство никогда не доходит до бессмысленного положения, «разрешаемого» социализмом, который и сам есть лишь отвлеченное умозаключение от невозможных в действительности отвлеченных посылок.

ИСТИННОЕ ЗНАЧЕНИЕ КАПИТАЛА

Вопрос о «капитализме», освобожденный от фантастической своей стороны, сводится просто-напросто к бесспорной необходимости *капитала* для *производства*, и особенно для повышения *производительности* труда.

Собственно, *производительность труда* есть степень успешности, с какой мы какие-либо запасы энергии природы превращаем в *потребительную* для себя *ценность*. В определении производительности труда участвуют три фактора:

1) величина (или богатство) запасов природной энергии;

2) целесообразная напряженность труда;

3) помощь капитала, который есть не что иное, как *накопленный труд прошлого*.

В первичной фазе экономического развития наибольшую производительность труда дает *экстенсивность* производства, то есть приложение труда к наилегче эксплуатируемым запасам природной энергии, которые бывают еще в то время чрезвычайно велики. По мере истощения этих запасов производительность труда начинает требовать его *интенсивности*, которая состоит в большей напряженности и в усилении текущего труда с помощью запасов прошлого, то есть капитала. Чем более мы прибавляем к нашему труду пособия капитала, тем труд становится *производительнее*, то есть дает новый избыток; притом, по общему закону суммирования живой силы, действие возрастает здесь в пропорции геометрической*.

Совершенно понятно, что при современных условиях развитие

---

* При этом достигается возможность *разделения* труда, его согласное сочетание на одной цели, введение помощи более сложных *орудий труда* и т. д.

капитала есть важнейший вопрос нашего производства. Но это еще более заставляет нас не забывать, *на какой рынок* мы трудимся.

Значение капитала при внутреннем и внешнем рынке совершенно одинаково. Но что касается способов *накопления капитала*, то они, при помышлении о внутреннем и внешнем рынке, имеют уже далеко не одинаковую постановку.

Накопление капитала есть *сбережение*, то есть выделение части труда для создания средств дальнейшего производства. Очевидно, это выделение может усиливаться двумя способами: или увеличением производительности труда, или сокращением потребления. Если мы имеем в виду завоевание *внешнего* рынка, мы можем безнаказанно превращать трудовую массу в пролетариев, так как продукты производства найдут себе помещение на внешнем рынке. Но если мы оперируем на *внутреннем* рынке, то сокращение потребления трудящейся массы, которая сама же составляет наш рынок, подрывает самые цели накопления капитала, ибо делает бесполезным усиленное производство.

Ввиду этого, имея базисом операций внутренний рынок, мы, стремясь к развитию капитала, имеем в то же время все данные бороться против его чрезмерной *монополизации*. Нам экономически выгоднее, чтоб этот накопляемый капитал распределялся возможно шире среди самой массы населения, чтобы «капиталистами» возможно более становились сами же «работники». При этом условии работающие действительно делаются участниками в распределении «прибавочной стоимости», являются потребителями той ее части, которая предназначена для потребления; обмен продуктов становится быстрым и энергичным, и рост внутреннего рынка ободряет дальнейший рост капитала.

При этом, однако, является вопрос: как же вести усиленное производство без *концентрации* капитала, которая (по совершенно ошибочному социалистическому взгляду) и есть его *монополизирование*?

Но в том-то и дело, что отождествление концентрации и монополизации есть совершенно произвольная гипотеза, резко противоречащая фактам экономической действительности. Концентрация капитала получила свое величайшее развитие вовсе не в форме монополизации, а в системе *акционерной*, которая представляет собой *союз* капиталов, очень мелких, принадлежащих иногда самим же трудящимся. При акционерной системе рабочий одновременно есть и капиталист, принимающий участие во всех прибылях предприятия, а между тем никакие отдельные миллионеры не способны уже соперничать с акционерными компаниями в деле *концентрации капитала*.

Сверх того, нужно заметить, что различного рода производства имеют далеко не одинаковую потребность в размерах концентрации капитала.

У нас, как выше сказано, получило ход самое неверное, преувеличенное представление о *производительности* концентрированного капитала. В «Земле и фабрике» я отмечал наиболее грубые ошибки, по которым наши сторонники капитализма приписывают фабрично-заводскому труду совершенно раздутую производительность. Эти грубые ошибки показать было нетрудно. Но, сверх того, должно повторить, что вообще производительность разного рода труда обследована слишком плохо. Можно было бы многое сказать о неустановленности даже точного мерила производительности труда. Все это отвлекло бы нас на чрезмерно специальные вопросы.

Во всяком случае, несомненно одно: для *всякого* производства, самого мелкого, необходимо известное количество *капитала.* Но размеры необходимой концентрации капитала находятся в тесной связи со свойствами производимого продукта. Есть производства, немыслимые без огромной концентрации капитала, есть производства, вовсе ее не требующие. Наконец, должно еще сказать, что при чрезмерной концентрации капитала, приближающейся к его монополизированию, производство становится рутинным, лишается той гибкости и предприимчивости, которую дают личный почин, личная изобретательность и личный риск. Это обстоятельство так важно, что мелкий капитал сплошь и рядом даже разрушает монополию крупного, создавая новые очаги концентрации. Это явление принадлежит к числу тех, которые не дают капиталу монополизироваться не только до социалистических абсурдов, но даже и до несравненно более скромных размеров.

В общей сложности экономическая политика в отношении капитала может ставить себе как разумную цель вовсе не доведение его до монополии, а поддержание лишь того, что в нем благодетельно:

1) общее *возрастание* капитала возможно большее, но за счет *усиления производства*, а не в ущерб потреблению;

2) возможно большее *разлитие капитала среди самой массы* трудящегося населения и через это —

3) существование большего числа самостоятельных очагов концентрации капитала, способных

4) соединяться для крупных предприятий не в монопольную, а *союзническую, акционерную форму концентрации*.

ИНОСТРАННЫЕ КАПИТАЛЫ

Как и всякие другие проявления роста национальной силы, накопление капитала имеет, однако, свои непереходимые пределы быстроты. Нельзя в десять лет сделать того, что требует, по внутренним условиям, векового срока. Россия, отставшая по историческим условиям в деле накопления капитала, является по сравнению с Европой в этом отношении слабой. В то время когда наш капитал не может еще справиться с постановкой множества задач внутреннего производства, в европейских странах имеется огромное накопление капиталов, охотно ищущих, как говорится, помещения на стороне, то есть, другими словами вполне уже крепкие на своих ближайших рынках, они готовы и способны захватить даже самые отдаленные.

За последнее время у нас ввиду этого явилась своеобразная мысль не бороться против такого захвата, а подчиниться ему. У нас мало своих капиталов: пусть они к нам идут из Европы. Тогда они будут и у нас.

Такова мысль.

Тут, однако, упускается из виду самое главное: что, *находясь среди нас*, чужие капиталы все-таки будут *не наши*. Призывая или пуская к себе иностранный капитал, мы *не его приобретаем себе*, а *себя отдаем ему*.

Это большая разница.

Некоторые рассматривают переход иностранного капитала в Россию как дополнение протекционной системы. В действительности это есть разрушение всего, что в ней полезно, с сохранением лишь того, что в ней вредно. Протекционная система тяжело ложится на потребителя. Но она, по крайней мере, действительно накопляет капитал в известных отраслях производства, признанных нужными. Несомненно, что протежируемые таким путем производства рано или поздно накопляют достаточные капиталы для того, чтобы их начавшаяся конкуренция стала понижать процент прибылей и таким образом класть предел жертвам потребителей. Но это может произойти не раньше, как по достижении известного накопления.

Что же будет, если, не дождавшись, пока созреет выращиваемый плод, то есть *собственный* капитал, мы, сохраняя свои таможни для иностранного товара, откроем границу для иностранного капитала? Мы позволяем ему приступить к производству на самом нашем рынке. *Для него* это, конечно, выгодно. Дотоле он должен был бороться своими товарами против наших пошлин; теперь он сам попадает под их защиту. Он производит в России и не только не

платит таможенных пошлин, но их существование обеспечивает ему огромный процент прибыли.

Таким образом, иностранный капитал, попадая к нам, получает возможность расти быстрее, чем у себя на родине. Но он, однако, продолжает оставаться *не нашим*, а английским, бельгийским, французским. Все его прибыли, весь его рост ровно ничего не прибавят нам. Он остается у нас только на заработках. Нашего капитала он не увеличивает, а, напротив, подрывает, потому что в борьбе с нашим имеет то преимущество, что собственно процент на капитал обходится ему несравненно дешевле. Следовательно, он может захватывать у нашего капитала, на нашей собственной земле, одно производство за другим, один клочок рынка за другим. У нас действительно и слышатся постоянно известия о переходе русских промышленных предприятий в руки иностранцев.

Какая часть нашего производства уже захвачена иностранным капиталом — это неизвестно. Чисто *иностранных* акционерных компаний в начале 1898 года у нас было зарегистрировано 115 с капиталом в 337 миллионов рублей (Торгово-промышленная Россия. Часть II. С. 20). Но и в остальных 1031, по фирме русских, компаниях (с капиталом в 1723 миллиона рублей) участие иностранного капитала несомненно огромно. Иные предполагают его, на глазок, до половины. Если мы предположим одну треть, то все же выйдет, что из 2 миллиардов акционерного капитала около 900 миллионов отдают свои прибыли за границу.

Можно ли при таких условиях ожидать *дешевого* производства? Удешевления его и не замечается. Но зато нередко замечается переход русского капиталиста в положение наемника у иностранцев.

Это и есть последствие, которого естественнее всего ожидать от перехода иностранного капитала через нашу границу. Он имеет все шансы расти здесь усиленно, подчиняя себе русский капитал и скопляя *его* около себя, а вовсе не претворяясь сам в русский капитал.

ВРЕДНЫЕ ПОСЛЕДСТВИЯ ИНОСТРАННЫХ КАПИТАЛОВ

Иностранный капитал усиливает, конечно, производство в России, но это не значит усиливать *русское* производство.

Он строит здания, доменные печи, заводы. Но ведь это все *принадлежит* ему. На долю России приходится только заработная плата да в иных случаях рента. Если даже срок действия иностранного

предприятия истекает, право собственности на капитал никогда не истечет и все настроенные здания нам надо так или иначе покупать.

Но если у нас не было участия в прибылях, если все нарастание этого капитала оставалось в иностранной же собственности, то из каких доходов мы можем выкупить все им созданное? От сбережений своей заработной платы? Конечно, это явная фантазия. В действительности может происходить лишь совсем иное. Капитал бельгийский или французский, сколько бы ни возрастал на производстве у нас, все же остается бельгийским или французским и, доставляя свои прибыли Бельгии и Франции, если и оседает у нас, то лишь для расширения новой эксплуатации, вся прибыль которой остается все-таки не наша. На месте, например, нефтяного производства* вырастает спекуляция выгодного землевладения. Прибыли от добычи нефти употреблены выросшим иностранным капиталом для того, чтобы захватить домовладение и спекуляцию квартирами в целой трети русского города. И сколько бы дальше ни рос еще этот капитал, сколько бы ни захватывал новых отраслей спекуляции — он останется *не нашим*, а возрастанию нашего может только ставить препятствия. Так, например, в приведенном случае накопление русского домовладельческого капитала очевидно задерживается тем, что все затрачиваемое множеством русских трудящихся людей на квартиры скопляется не около какого-нибудь *русского* предприятия, а около французского, которого прибыль идет на проценты и дивиденды парижских и лионских собственников или же на новое расширение средств добычи для тех же французов еще больших прибылей от русского труда.

Издержки иностранного производства, конечно, дают России кое-какие доходы. Но иностранный капитал по самому своему происхождению чрезвычайно сокращает наше участие в получении его издержек производства. Распоряжение предприятием, естественно, находится в руках лиц, известных собственникам капитала лично или по фирме, — то есть в руках приезжих иностранцев. Около них же, естественно, ютятся их родные, их земляки, на всех более выгодных местах. На долю русских остаются лишь наименее выгодные места, наименее допускающие сбережения. Отсюда — возможность роста русского капитала даже от этих крох сводится к минимуму.

Наш внутренний рынок благодаря присутствию нового предприятия оживляется. Но наибольший процент прибыли от этого оживления все-таки попадает в руки того же иностранного капитала и в конце концов уходит за границу.

---

* Беру *конкретный* факт из действительности в хорошо знакомом городе.

Таким образом, если перенос к нам операций иностранного капитала и сопровождается возрастанием производства на нашей территории, то это есть не наш успех, не наше усиление, а успех и усиление тех стран, откуда является капитал. Они богатеют в той же мере, в какой успешно действует у нас их капитал. Возрастает их капитал, а не наш (который даже забивается), так что мы от этого не только не сравниваемся в производительных силах с Европой, но прежняя разница в них за наш же счет еще более возрастает, и если мы теперь не можем избежать экономического подчинения ее капиталам, то после 10—20 лет их хозяйничанья у нас можем стать лишь вдвое, втрое или вдесятеро менее способны с ними бороться.

Я не касаюсь социально-политических последствий системы, которая вводит внутрь страны самое легко замечаемое, а потому возбуждающее наиболее негодования господство чужеземцев. Эта сторона дела в высшей степени опасна как для нации, так и для правительства. Но даже не касаясь ее и оставаясь на чисто экономической почве, приходится отнестись лишь безусловно отрицательно к идее иностранных капиталов во внутреннем производстве. Это операция столь вредная, что может быть допускаема лишь в самых редких, исключительных случаях, окупающих какими-нибудь особыми чрезвычайными выгодами все свои убыточные и опасные стороны.

ФИНАНСОВОЕ ЗНАЧЕНИЕ ИНОСТРАННЫХ КАПИТАЛОВ

Странно сказать, но у нас в публике можно слышать в пользу этой антиэкономической системы соображения якобы финансового свойства. Указывают, что от перехода к нам иностранных капиталов увеличиваются *доходы казны*. Указывают, что допущение иностранных капиталов внутрь страны *облегчает возможность иностранных займов*.

Немыслимо, однако, было бы строить финансовые выгоды государства на том, что экономически вредно для страны. Такое противоречие интересов государства и нации, по существу, в высшей степени ненормально и недопустимо. Едва ли нужно и объяснять последствия, к которым вообще привело бы допущение такого противоречия.

Сверх того, финансовые выгоды государства от обложения иностранных капиталов, действующих внутри страны, составляют сум-

му слишком ничтожную, тем более что параллельно с получением ее казна теряет, пожалуй, не меньше на таможенном доходе. Что касается иностранных займов, то, конечно, они облегчаются при допущении иностранцев к захвату русского национального производства; но нужно только подумать, что это за операция и во что она обходится.

Заключая заем за границей, мы платим за взятую сумму известный процент, положим 4%, и затем занятые деньги употребляем на покупку продуктов иностранного же капитала, впущенного внутрь страны*. При этом он получает еще свой промышленный процент, положим, 10%. Таким образом, при этой сложной операции занятая нами по 4% сумма дает иностранному капиталу уже 14%. Конечно, для заимодавца это весьма заманчиво даже в той скромной форме, как я выразил. Но во что же нам обходится заем? Ведь эти 14% (предполагая, что их не больше) стране приходится *оплатить*, причем, оплачивая своими налогами 4% по долгу казны, страна, однако, не имеет участия в прибылях того капитала, в недра которого постепенно перейдет и оплачиваемый ею заем.

Более невыгодного займа невозможно себе и представить. Это, собственно говоря, *заем под залог эксплуатации национального производства*, без надежды даже выкупить его когда-нибудь, ибо и по уплате нами собственно *долга* иностранный капитал продолжает оставаться владыкой уступленной ему доли производства.

Не стоит и говорить о таких операциях с финансовой точки зрения. Никакое национальное правительство, как русское, ни о чем подобном не может, очевидно, и думать.

СОЕДИНЕННОЕ ПРОИЗВОДСТВО

В общей сложности мысль о переносе к нам иностранных капиталов не выдерживает никакой критики. В отношении капитала можно сказать: на чужой каравай рот не разевай. Капитал создается только *своим* трудом, *своим* производством, *своим* сбережением. На их развитие и должно быть направлено внимание.

Какие стороны производства должно развивать? Разумеется, все, какие нужны для *полного самоудовлетворяющегося существования* великой самостоятельной нации. В этом отношении могу лишь повторить высказанное в «Земле и фабрике».

* Предполагаю, для наглядности, полную затрату займа на продукты этого капитала.

Основание производства составляет, конечно, промышленность *добывающая*, особливо *земледелие*. Необходимое дополнение ее — промышленность *обрабатывающая*, крупная и мелкая.

В этом комплексе производств нет ничего лишнего, как и ничего такого, что могло бы захватить исключительно все наши симпатии. Совершенно ошибочна была бы мысль о России как стране *исключительно земледельческой*, и еще ошибочнее — мысль о ней как будто бы *по преимуществу промышленной* стране.

Мы обладаем *идеальными*, лучшими в мире климатическими и почвенными условиями для многих сельскохозяйственных культур (пшеницы, льна, конопли, многих пород леса, винограда) и не уступаем другим странам по множеству других культур (рожь, овес, картофель и т. д.), имея, сверх того, наибольшее в мире разнообразие условий для них (от исландского мха до чая, хлопчатника и риса). Наше земледельческое производство, конечно, на веки веков останется одним из выгоднейших в мире. Но точно так же было бы нелепо и самоубийственно не развить своей обрабатывающей промышленности до самой высокой степени, ибо и в этом отношении мы имеем все необходимые данные.

Обе великие отрасли производства *одинаково* необходимы. Они одна для другой дают взаимный рынок, и только при *высоком* развитии *обеих* Россия может жить цельной, самостоятельной экономической жизнью.

Та же система разносторонности применима к промышленности *крупной* и *мелкой*, в которых выражается разная степень концентрации капитала. Каждая из них имеет свое место в производстве, и каждая в своем роде и на своем месте нужнее. Богатый крестьянский двор, хорошая кустарная изба или мастерская ремесленника столь же нужны, как помещичья экономия или завод и фабрика.

ЗНАЧЕНИЕ РАСПРЕДЕЛЕНИЯ И ПОТРЕБЛЕНИЯ

Всякий капитал представляет результат *сбережения*, гласит общее правило политической экономии, с пояснением, что капитал поддерживается беспрерывным *воспроизведением*. Но сбережения достигают наибольшей степени, когда они *добровольны* и возбуждаются *личным интересом*. Отсюда труд свободный дает бо́льшие сбережения, нежели труд раба. Точно так же сбережения лица, ведущего *производство* и имеющего возможность употреблять сбережения на увеличение собственного производства, значительнее, нежели у

того, кто не имеет этого интереса. Поэтому *мелкое производство*, поскольку оно допускается чисто техническими условиями без помехи производительности труда, имеет огромное значение в смысле накопления и воспроизведения капитала, столь нам необходимого. Технически же труд высокой производительности возможен во множестве мелких промыслов.

Сверх того, должно заметить, что производства *абсолютно выгодного* нет. Все производства выгодны или невыгодны смотря по тому, насколько они нужны. Мы даже и вычисляем «производительность» труда по меновой рыночной стоимости продукта. Это совершенно основательно, ибо рыночная цена в своем *спросе* принимает в соображение не одну собственно производительность труда, но и *потребительскую надобность* его. Труд может быть высокопроизводителен, но если он создает вещи никому не нужные, он составляет даром потерянное время. Итак, думая о повышении производительности труда, мы всегда должны при этом иметь в виду *надобности рынка*.

А какие надобности нашего рынка? Это надобности 130 миллионов русского народа, для того чтобы он жил в непрерывно возрастающем довольстве. Вопрос о распределении при *нормальной* постановке труда тесно связан с вопросом о производстве не только в социальном смысле, но и в *экономическом*. Ибо с распределением связан вопрос о *потреблении*, без которого нет рынка, а стало быть, и «производительность» труда теряет всякий смысл. Значительное же количество собственников, хозяев, участников в прибавочной стоимости не только увеличивает *сбережение*, но дает еще и возможность большего *потребления*.

Какое значение имеет для производства способность народа к потреблению, можно видеть из такого рассуждения.

Мы высчитали выше, что каждый из 130 миллионов жителей России может в среднем покупать продуктов всего на 30 рублей в год.

Покупательская способность огромной массы народа еще ниже этой *средней* цифры. Но есть уголки, где старинная экстенсивная культура позволяет массе народа быть зажиточной. И вот, например, по расчетам комиссии статс-секретаря Куломзина, *богатый* двор восточнозабайкальских казаков имеет средний доход в 4819 рублей*. Эти дворы, по-тамошнему, очень многосемейны, в среднем 15 человек мужчин, женщин и детей. Итак, это выходит более 300 рублей на душу.

---

* Материалы Высочайше утвержденной комиссии статс-секретаря Куломзина. 1898. Выпуск 16.

Дозволим себе маленькую фантазию и предположим, что соединенные силы культуры, интенсивного труда и разумной экономической политики успели сделать для России то, что непочатые силы природы делают для богатых семей дикого Забайкалья. Если бы мы уже достигли такого успеха в настоящее время, то покупательская сила нашего внутреннего рынка выражалась бы в 300 рублей, помноженных на 130 миллионов жителей, то есть составляла бы *39 миллиардов рублей.*

Что это было бы за поприще для нашей промышленности! Какие иностранные рынки, загроможденные собственной конкуренцией, способны дать нам подобный спрос?

Но для этого нужно, чтобы масса народа могла покупать, удовлетворять своим потребностям. А это существенно зависит от *распределения*, от того, насколько масса народа участвует в обладании капиталом, а не представляет одну только рабочую силу. Участие же народа в обладании самими средствами труда (и потому в получении своей доли *прибавочной стоимости*) достигается хотя и разными путями, но в том числе особенно легко существованием мелкого промысла — как земледельческого, так и кустарно-ремесленного.

ПОДНЯТИЕ ПОКУПАТЕЛЬСКИХ СИЛ

Итак, национальная экономическая политика прежде всего не должна впадать в *односторонние увлечения* в своем попечении о различных отраслях и формах производства.

Нельзя не признать в высшей степени правильной нашу традиционную заботу об обрабатывающей промышленности. Мы, несомненно, были и остаемся очень отставшими в этом отношении, и протекционная система доселе остается необходимой.

К сожалению, мы при этом, очевидно, не имели достаточно ясной идеи своей экономической политики, так как наряду с протекционной системой не вводили совершенно необходимых для нее дополнений. Сверх того, у нас, быть может неизбежно, возникло явление, которое подрывало ее целесообразность.

Протекционная система получает весь свой смысл лишь при системе *внутреннего рынка*. Мы же — за это самое время — довели наш *иностранный долг* до миллиарда рублей золотом, не говоря уже о помещении наших бумаг на заграничных рынках. Но иностранные займы необходимо выводят страну на *мировой* рынок, куда мы могли явиться только с продуктами добывающей промышленности,

ибо сама необходимость протекционной системы показывает бессилие обрабатывающей промышленности выйти за границу. А продуктами земледелия (при протекционной системе) мы на мировом рынке могли торговать только с большой невыгодой, ибо эти продукты должны были сбываться по *мировой* цене, с которой и должно было соображаться сельское хозяйство. Между тем продукты обработки доставались сельскохозяйственному населению не по цене мирового рынка, а по гораздо более дорогой, внутренней. Конечно, такое невыгодное сочетание цен обессиливает покупательскую способность внутреннего рынка и уменьшает потребление продуктов фабрично-заводских, тем самым ставя преграды развитию покровительствуемой промышленности.

Далее мы обратили все внимание на развитие *крупной* фабрично-заводской промышленности, которая дает занятому ее населению только заработную плату. Все мелкие кустарные промыслы (в которых участвует у нас, как предполагается, не менее 4 миллионов населения)* не пользовались за это время никаким серьезным попечением. А между тем население, ими занятое, представляет, как выше сказано, одну из лучших частей внутреннего потребительного рынка.

Таким образом, принося большие жертвы для развития промышленности, мы допускали на всех пунктах ослабление необходимого для нее внутреннего рынка, мечтая о заграничном до того, что премировали вывозимые фабрикаты. На самом же деле на всемирный рынок могло выступить только наше земледелие, которое с крестьянской реформы чрезвычайно дезорганизовалось и приняло характер чисто хищнический — и это на земле уже не девственной, отнюдь не допускающей такого хозяйства. В результате получилось повсюду истощение производительных сил земли, которое еще более отразилось упадком благосостояния народа.

Собственно протекционная система наша, даже и подрываемая всеми этими обстоятельствами, хотя не дала нам, конечно, таких выгод, какие дала Америке, не имеющей иностранного долга и обладающей превосходным внутренним рынком, но все же сделала свое дело и у нас. Мы развили более или менее сильную фабрично-заводскую промышленность. Но едва ли мы в состоянии будем даже поддержать ее, если не перейдем наконец к попечению о подъеме покупательской силы внутреннего рынка, то есть, другими словами, — к энергической заботе о столь заброшенных за это время *добывающей промышленности и мелком промысле*.

* В. В. Очерки кустарной промышленности. С. 9.

РАСШИРЕНИЕ ДОБЫВАЮЩЕЙ ПРОМЫШЛЕННОСТИ

Стройная система мероприятий, необходимых для этой цели, требует соединенных усилий многих и многих специалистов. Но что касается самого *направления*, в котором она должна развиваться, это, мне кажется, уже и теперь совершенно ясно.

Так, например, не подлежит сомнению, что, во-первых, необходимо *расширение областей добывающей промышленности* в том, что особенно прямо отвечает нуждам обрабатывающей. Кое-что в этом отношении и делается. Таково, например, возникшее развитие новых очагов нашего *горного дела*, и оно заслуживает всякого поощрения. Развитие каменноугольной и рудной добычи, помогая удешевлению продуктов фабрично-заводских, в то же время децентрализует производство, создавая новые, *недалекие* для сельского хозяйства рынки. В этом отношении, конечно, можно лишь приветствовать развитие рудного дела в Екатеринославской, Тамбовской, Курской, Тульской и всякой другой губернии. Весьма выгодное условие составляет еще и то, что наше крестьянское население получает при этом некоторую ренту, что, при современном его положении, очень не лишний ресурс. То же относится и к крупным владельцам. Можно лишь пожалеть, что такое благое дело искажается, как слышно, частыми злоупотреблениями. Сверх того, оно связано у нас с иностранными капиталами, лишающими нас огромной доли его выгод. Думается, что наша экономическая политика могла бы — по крайней мере, часто — находить для этого внутренние капиталы. Потребление железа у нас возрастает очень быстро. С 25 миллионов пудов в 1860-х годах оно поднялось теперь до 126. Оно поглощает непрерывно растущее внутреннее производство, прекратило весь наш вывоз железа и доселе еще требует порядочного ввоза из-за границы (около 10—15 миллионов пудов). Ясно, что сбыт усиленной горной добычи у нас надолго обеспечен, так что помещение сюда собственных капиталов было бы весьма выгодно.

Такое же усиление возможно и для других отраслей добывающей промышленности. Природные средства нашего *рыболовства*, например, огромны. Рынок для продуктов, можно сказать, безграничный. Требуется лишь улучшение самого промысла введением лучшей обработки продуктов*.

* Как оплачивается самое малое попечение об этом, пример дает так называемая *керченская сельдь*, которая проникает до самой Москвы. А между тем керченская сельдь ничем не отличается от всякой другой, кроме *лучшей засолки*, созданной совершенно ничтожными премиями, уже давно и прекратившимися. Наши северные промыслы, несравненно более богатые по природе, не развиваются по непрочности их продуктов, от дурного изготовления. А между тем, если рыболовство наше теперь дает 70 миллионов рублей, то, конечно, легко могло бы давать и 200, и 300 миллионов, которые настолько же усилили бы покупательскую способность народного рынка.

Но, конечно, главным предметом заботливости ныне должно являться *сельское хозяйство.*

ЗЕМЛЕВЛАДЕНИЕ И ЗЕМЛЕДЕЛИЕ

Наше сельское хозяйство — старинная, испытанная и прочная область национального производства. Только этой прочностью и объясняется его способность так долго выдерживать соединение социальной и экономической ломки, которую мы переживаем с 1856 года. Но, во всяком случае, в нашем сельском хозяйстве за это время, несомненно, расшатаны все устои правильного существования и развития.

Прежде всего, само землевладение и землепользование наше находится в самом антиэкономическом состоянии, при котором невозможно никакое правильное производство.

Энергическое действие сельскохозяйственных сил, как недавно высказал г-н Заломанов*, требует «прочных количественных отношений крупного, среднего и мелкого землевладения». Это несомненно. Земле нужно присутствие трех распорядительных сил: массы *мелких хозяев*, крестьян, *крупного землевладения*, являющегося творцом всего, на что требуется более концентрированный капитал, и *государства*, охраняющего почвенно-климатические условия. На этой теме останавливался еще князь Васильчиков, а в последнее время значение такого сочетания землевладения было снова выставлено г-ном О. Маркграфом, наблюдателем разносторонним и чуждым всякой тенденциозности.

О сочетании этих трех условий говорят все. У нас же теперь *ни одно* из них не соблюдено.

Крестьянское землевладение, слава Богу, не уничтожено и даже охранено законом, но именно как *владения*, и притом *всего сословия*. Что же касается хозяйственного пользования землей отдельными крестьянами, то оно находится в самом абсурдном состоянии благодаря нелепости переделов, жертвующих всем идее уравнительности. Доведенная этим до совершенной невозможности чересполосица и недолговременность пользования каждым участком делают немыслимым сколько-нибудь порядочное хозяйство.

---

* *Заломанов Н. П.* Дворянское землевладение и меры к его сохранению и развитию. СПб., 1899. У г-на Заломанова особенно прекрасно выяснено *падение цен* на все продукты сельского хозяйства в зависимости от разрушения крупного землевладения.

Владения казны у нас огромны, но расположены *случайно*; их много там, где они не расхватаны исторически или никому не нужны. Таким образом, государственные земли не имеют с экономикой страны никакой связи. У нас был даже долгий период, когда *увеличение доходов* ставилось главной целью государственных имуществ. Таким образом, эта огромная категория национального достояния в лучшем случае не вредит народной экономии, а иногда (как было при мне в Черноморской губернии) случается, что *даже вредит.*

Хозяйства крупновладельческие у нас были в полном смысле разрушены — с истреблением инвентаря и т. д. — в первые годы крестьянского освобождения и после того доселе не могли подняться, частию вследствие самой нашей промышленной политики. Но главная причина их крушения состоит в том, что у нас нет даже и тени охранения *целости* и *неприкосновенности* крупных хозяйственных единиц. Мы относимся к ним, как к какому-нибудь стогу сена или куче зерна, которые, как ни дели, представляют вместе и порознь одну и ту же цену. А между тем хозяйственная единица, «экономия», имение — это есть своего рода цельный организм. Разделить его — это значит убить его, сделать из огромной ценности простую кучу обломков. Такое разрушение всех возникающих очагов сельского хозяйства совершается по всей России систематически и без перерыва как самими владельцами, так и действием законов о недвижимой собственности.

Но у нас нет заботы не только об отдельных имениях, а, в противность крестьянству, и само *сословие* крупного земледелия совершенно не охранено в своем землевладении. Между тем земледелие требует собственника привычного, традиционного, любящего свою землю. Без такого сословия нет цветущего сельского хозяйства, которое заменяется спекулятивным и хищническим.

Отсюда вопрос о подъеме нашего сельского хозяйства требует широкой, обдуманной и строго выдержанной системы *землевладения* и *землепользования.*

Перед экономической политикой стоит задача урегулирования нашего землевладения и землепользования для достижения такой общей задачи:

1) *на всем пространстве* Империи иметь наделенное землей крестьянство, пользующееся землей участками в одной меже и с долгим сроком владения;

2) *на всем же пространстве* Империи иметь среди крестьянских земель установленное количество крупных имений, недробимых и не отчуждаемых из *сословия*;

3) *на всем же пространстве* Империи иметь в государственном

владении все полосы земли, необходимые для охраны почвенно-климатических условий*.

Этот ряд задач осуществим постепенным систематическим обменом земель казенных и частных, приобретением в казну новых земель (что ныне так легко) и более разумным расселением крестьян (внутренняя и окраинная *колонизации*).

Сделав возможным ведение сельского хозяйства, мы затем имеем перед собой в отношении его второй ряд задач, который состоит в сближении его с обрабатывающей промышленностью. Сюда относятся развитие обработки сельскохозяйственных продуктов *на месте*, в крупных имениях, и децентрализация фабрик и заводов по России, чего нередко возможно достигнуть при помощи правительственных мероприятий.

Третий ряд задач составляет, наконец, поднятие улучшенной сельскохозяйственной культуры.

В общей сложности наши главные цели в настоящее время, мне кажется, должны сводиться к подъему *добывающей* промышленности. Что касается обрабатывающей, то она при этом требует поддержания охранительной системы, а в остальном дальнейшее развитие ее зависит от развития сил промышленности добывающей и от взаимного, более тесного, сближения обеих отраслей производства. Это дело времени и постепенного развития. Должно еще добавить к этому развитие мелкого промысла везде, где он способен выдерживать конкуренцию.

Наконец, разумеется, в задачи экономической политики входит усиленное развитие технических и земледельческих знаний, о чем, впрочем, ныне стали уже более серьезно заботиться.

ОРГАНЫ ГОСУДАРСТВЕННОГО ВОЗДЕЙСТВИЯ

Я набросал лишь в самых общих чертах ту обширную устроительную работу, которой, мне кажется, требует организация внутреннего рынка. На этой работе сходятся как частные, так и общественные силы. Но особенно важная роль выпадает на долю собственно государства, их объединяющего. Экономическая политика

---

* По достижении регуляции землевладения мне это кажется *главной* целью государственных земель. Но понятно, что и тогда они будут служить также целям лесопромышленности и, вероятно, аренде пустошей. В переходный же, устроительный период государственные земли играют еще важную роль фонда для надела крестьян.

была бы невозможна без того, чтобы правительство не взяло на себя проведение плана, требуемого ею, особенно потому, что во многих отношениях дело приходится устанавливать совершенно вновь. Это один из случаев, когда даже горячий сторонник самодеятельности, Д. С. Милль, требует правительственного вмешательства — ибо это одно из дел, «которые остаются неисполненными, если за них не берется само правительство»*.

Но и само правительство может приступать к исполнению таких обширных планов, лишь имея достаточные способы их обсуждения, установки и проведения в жизнь.

Экономическая политика может стать целесообразной, только когда имеет в виду *целое производство страны*, а не исключительно какие-либо отдельные его части. Ибо хотя производство и делится на отдельные отрасли — земледелие, скотоводство, горный промысел, фабричное дело, мелкие промыслы и т. д., но оно остается единым, живет целостной жизнью, совокупным взаимодействием всех этих отдельных частей. Поэтому государство может создать экономическую политику лишь в том случае, если имеет для этого *особый орган*, специально *экономический*, охватывающий мыслью и действием все стороны производства.

В настоящее время по случайным историческим условиям экономическая забота нашего государства разбита по ряду органов, ничем не объединяемых в этом деле. Мы имеем отдельное министерство земледелия и государственных имуществ, остальные отрасли промышленности и торговли постепенно, сами собой, начали группироваться около министерства финансов, если не относятся к министерству путей сообщения или военному. Это разделение экономической заботы между разными ведомствами, полагаю, совершенно не допускает целостного правительственного воздействия на национальное производство.

Для достижения этого необходим особый орган, так как ни одно из существующих министерств не подходит по своим прямым задачам к целостному заведованию экономикой страны.

Едва ли возможно сомневаться, что это не может быть возложено, например, на министерство финансов. Еще Ф. Лист выставил на вид, что «понятие о материальных средствах правительства, о потреблении их и управлении ими, то есть *государственная финансовая экономия*, ни в каком случае не должна быть смешиваема с установлениями, регламентами, законоположениями и обстоятельствами, которыми обусловливается и распределяется экономия граж-

---

* *Милль Д. С.* Основы политической экономии. С. 866.

дан, или *народная экономия*» (Национальная система политической экономии. Рус. пер. С. 243). Потребности чисто финансовые имеют свой насущный, неотложный характер, так что они легко могут заслонять собою интересы чисто экономические, если обе цели соединяются в одном ведомстве. Легко представить себе меры, очень соблазнительные в финансовом отношении, то есть дающие деньги в данную минуту, а в то же время крайне вредные для экономии страны в будущем.

Между тем неосторожное подчинение *народной* экономии интересам государственной *финансовой* экономии после временного усиления правительственных средств легко кончается роковым образом и для народа, и для государства. Рациональная система финансовой экономии, наоборот, должна быть основана на *подчинении* ее целям народной экономии.

Точно так же нельзя себе представить сосредоточения всей экономической политики в министерстве земледелия и государственных имуществ, по современным задачам своим ведающем лишь самую незначительную долю народного труда.

Наконец, менее всего могло бы помочь постановке дела какое-либо *совместное* действие нескольких министерств. В общей сложности жизнь выдвигает, кажется, необходимость некоторого нового учреждения, которого место между другими ведомствами еще требует очень обдуманного определения, тем более что во многих случаях оно, очевидно, требует также связи с органами сословно-общественной деятельности.

РАБОЧИЙ ВОПРОС И РУССКИЕ ИДЕАЛЫ

I

Много было толков и споров о *русских* идеалах сравнительно с *западноевропейскими* или, вернее, об идеалах коренного русского народа, живущего своими историческими заветами, и идеалах объевропеенной части нашего общества.

Эта последняя, полная веры в слова своих западных учителей, не только привыкла презирать духовное содержание родного народа, но дошла даже до полного незнания его. А между тем чем дальше подвигался к концу XIX век, тем более истощался европейский идеал, тем менее он оказывался способен давать своим последователям высокое содержание жизни, и в настоящее время старый спор о *русских* идеалах получает наконец такое жгучее значение, как никогда. Множество признаков указывает, что к этому старому, но отвергнутому, оклеветанному и забытому русскому идеалу должен возвратиться всякий, имеющий потребность истинно *человеческой* жизни.

Очень наглядные примеры этого дает рабочий вопрос, то есть вопрос об устройстве быта и благосостояния тех миллионов рабочих, которые были оторваны развитием крупной промышленности от устоев старого европейского строя и которых требуется как-нибудь организовать и привести к правильной общественной жизни.

Творческое бессилие европейских идеалов ярко проявилось на этих миллионах человеческих существ, которых устроители социальных судеб новых европейских государств умели только погружать в бесправие и нищету или толкать из революции в революцию.

Чисто практический смысл рабочих да ряд компромиссов с революциями породили наконец идею и практику *профессиональных союзов*, которые и действительно сделали кое-что для улучшения быта пролетариата. Казалось бы, всякий человек, сколько-нибудь

гуманный и здравомыслящий, мог только радоваться тому, что эти пролетарии получают наконец фактическую защиту своих прав, начинают получать большие заработки, жить в более благоустроенной, чистой и приличной обстановке.

Но что же? Именно представители передовых европейских идеалов оказываются крайне недовольны этим явлением в жизни рабочих и начинают поход против системы подобных улучшений их быта.

Во втором номере берлинского журнала «Zukunft» («Будущность») явилась характеристичная статья социал-демократа Павла Эрнста. «Einst und jetzt» («Прежде и теперь»). Это целый обвинительный акт против современного немецкого рабочего класса. Автор изображает немецкий рабочий класс совершенно павшим духовно.

Прежде рабочий мечтал о социалистическом перевороте, это была его великая идея, тесно связанная с его классовой сущностью. Рабочий, думая о своем интересе, стремился к перевороту существующего строя и к замене его новым, небывалым, социалистическим. Поэтому рабочий тогда представлял идею будущего, был элементом самым прогрессивным и изо всех классов современного общества наиболее заслуживал уважения... Теперь же все изменилось! Рабочие, даже социал-демократы по названию, стали думать только о *своих* делах, о том, чтобы получше и поудобнее устроиться, — словом, сделались такими же эгоистическими, как и прочие классы. Но если рабочие начали думать только о таких предметах, говорит Эрнст, *«то они делаются изо всех классов самым малоценным и неинтересным...»*

Таков вердикт огорченного социал-демократа. Преступление рабочих состоит в том, что среди них к концу XIX века все более начало брать верх чисто *профессиональное* рабочее движение. С накоплением опыта и развития, устав ожидать прилета социалистического журавля, рабочий начал все более заботиться об улучшении своего быта *теперь*, при *существующих* условиях. Это, при разумном образе действий, оказалось возможным, и рабочие, оставаясь по формуляру «социал-демократами», в действительности стали жить как обыкновеннейшие «буржуа».

В силу этого, по обвинению Эрнста, они пали, они уже не живут идеалом. Обвинение, по-видимому, столь попадает в цель, что известный Эдуард Бернштейн, руководитель «Socialistische Monatshefte», хотя и счел необходимым заступиться за свою партию, но в защиту ее не нашел ничего, кроме общих, незначащих фраз.

Итак, кажется, совсем простое, обычное и даже полезное дело, то есть то, что люди заботятся о сносных жилищах, пище, о каких-

нибудь невинных развлечениях, об обеспеченности своих прав и т. п., уже, выходит, несовместимо с «идеалом». Оказывается, что они через это *изменяют идеалу, падают, не имеют достойной цели* жизни. Что же это за странный идеал, что это за люди?

II

Собственно говоря, я не берусь решать, прав ли Эрнст в своем обвинении и действительно ли немецкие рабочие, переставая верить в революцию, погружаются в жизнь без идеалов, жизнь животную. Это лучше знать самим немцам. Но несомненно, что множество людей нашей интеллигенции совершенно готовы сочувствовать огорчению Эрнста. Они точно так же могут представить себе человека только в одном из двух состояний: или в опьянении революционного идеала, или в состоянии животного отупения. Упреки и предостережения в этом смысле часто у нас делаются нашей молодежи, которую ее руководители с самого раннего возраста направляют к «революции» на том основании, что потом человек «опускается», «падает», «погружается в животное состояние», — словом, совершенно то же, что Павел Эрнст говорит немецким рабочим...

Не странно ли, однако? Ведь, собственно говоря, то, что немецкие рабочие перестают думать о социалистическом перевороте, во всяком случае, вовсе не глупо и показывает, что они стали теперь более развитыми и более умственно самостоятельными, нежели прежде. Ведь идею социалистического переворота создали не рабочие, а международная революционная интеллигенция. Рабочие, как и упомянутая часть русского общества, только *поверили* революционной интеллигенции, *подчинились* ей и под ее руководством начали стремиться к совершению такого дела, которое и невозможно, и не нужно, и для всех было бы крайне вредно. Если теперь, как говорит Эрнст, немецкие рабочие выходят из-под указки революционной интеллигенции, то это означает, что они перестали подчиняться *чужой* мысли, то есть сделались выше, а не ниже, чем прежде. Как же могло случиться, что, оставляя заблуждение, в которое они были вовлечены *другими*, они уже не находят в себе на место его никакой другой, *своей*, истинно высокой цели жизни?

А между тем совершенно такое же явление замечается и в нашей интеллигенции. Его можно наблюдать и по поводу возникающих у нас стремлений улучшить быт фабричных рабочих, обеспечить их права, найти подходящую для этого организацию и т. п. Казалось бы, что тут можно порицать? В чем можно расходиться, кроме разве

частностей дела? Конечно, если какое бы то ни было дело ведется плохо, если при этом берутся фальшивые ноты, все это может подлежать критике. Но мы нередко видим вражду к *самому существу дела*, слышим крики, что «все эти ничтожные улучшения» только «развращают» народ и «укрепляют существующий строй».

Точка зрения совершенно та же, что у Павла Эрнста. Нет блага, кроме «революции», а все, что ей мешает, всякое улучшение жизни и существующего строя есть зло, и если у кого-либо исчезает идеал «революции», то он, значит, человек павший, «без всяких идеалов»!

Мыслима ли человеческая жизнь, когда дело дошло до такого отношения к понятию идеала?

III

Что такое *идеал* жизни? Какой идеал *высок* и какой *ничтожен*?

Идеал есть то, что указывает нам высшие, крайние цели жизни. Высокий идеал есть тот, который открывает нам всю полноту целей нашей жизни. Ничтожный идеал есть тот, который не замечает наиболее глубоких и истинных целей жизни, а усматривает только цели второстепенные.

С этой точки зрения идеал, которым хвалится Павел Эрнст, то есть идеал социалистической революционной интеллигенции, именно совершенно ничтожен. Это идеал, так сказать, людей духовно слепых, которые отвергают все самое высокое и видят в человеке лишь умное животное.

Зачем существует мир и зачем в нем существует человек? Этих вопросов социалисты-революционеры не знают и не хотят знать. Они говорят, что Бога нет, а если некоторые и не отрицают бытия Божия, то все-таки совершенно не принимают Его во внимание, как будто Его и вовсе нет.

Воли Божией они не признают и не хотят знать. Устраивать человеческую жизнь они желают только по своему собственному усмотрению и рассуждению, совершенно не принимая во внимание Воли Божией и законов, Богом данных. Как же они хотят, по своему рассуждению, устраивать жизнь? Что такое для них человек? Кем он послан в мир и куда уйдет из мира? Эти вопросы для них не существуют. Некоторые говорят, что человек произошел от обезьяны, другие и этим не интересуются, а просто говорят, что человек — умное животное, которому нужно только хорошо есть и пить да удобно жить. А потом умрет человек — и уничтожится. В

бессмертную душу они не верят и о том, что ждет человека после земной жизни, не думают.

Можно ли считать это высокими идеалами? Можно ли считать высокими те цели жизни, которые рассчитаны только на ничтожные 50—60 лет земного человеческого существования, без всякого помышления о тех тысячах и миллионах лет, которые наступят для каждого из нас после земной смерти, которая есть только начало, а не конец существования? Такое понимание жизни не только не высоко, но до безумия узко и непредусмотрительно. Это такое понимание, как у животного, которое думает только о сегодняшнем дне, не помышляя о завтрашнем, и щиплет траву без размышления о том, что завтра будет, может быть, зарезано и попадет на сковороду или в кастрюлю.

Социалисты утешают себя тем, что они зато очень хорошо устроят нынче свое пастбище, так что каждому достанется вдоволь травы. Это они и считают своим великим идеалом. Для того чтобы этого достигнуть, они хотят изменить все, чем до сих пор жили люди, уничтожить существующее общество и устроить совсем заново *коммунистическое* общество, где ни у кого не будет ничего своего, где и умный, и глупый, и ленивый, и прилежный будут одинаково продовольствоваться на общественный счет. При этом уничтожается всякая власть, кроме общественной, и социалисты воображают, будто бы таким образом получится *«свобода, равенство и братство»*.

Но какая же это *свобода*? Разве общественная власть не есть власть? Не все ли равно, кто прикажет, если нужно подчиняться? Какая может быть свобода, если у человека нет своего имущества и даже своего куска хлеба, так что каждый раз, когда социалистическая общественная власть оставит виновного без обеда, придется волей-неволей, под страхом голодной смерти, исполнить ее приказание? В этом идеале нет не только свободы, но разлито такое рабство, какого еще в мире никогда не существовало.

Да и распоряжаться будет при этом не общество, как обещают социалисты, а те, которые половчее, похитрее и позахватят места разных надзирателей и распорядителей.

Нет в этом идеале и *равенства*. Те, кто порасхватают места управляющих и надзирателей, будут своего рода новой аристократией. Да и в остальном: разве можно назвать *равенством*, когда человек, трудящийся добросовестно, получает столько же, сколько злостный лентяй? Лентяй по своей работе получает в этом случае втрое или вдесятеро больше, чем сработал, а добросовестный рабочий — втрое или вдесятеро меньше, чем сработал, и плоды его труда отдаются

лентяю. Такой порядок составляет не равенство, а узаконенную эксплуатацию добросовестного человека в пользу недобросовестных.

Точно так же нет в идеале социализма и *братства*. Братство состоит в *любви*, в добровольной помощи одного человека другому; при такой добровольной любви тот, кто оказывает помощь, действительно заботится о пользе ближнего и старается, чтобы его помощь принесла пользу. Насильственного же братства быть не может. Если у человека силой отнимают плоды его труда и отдают другому — от этого являются только зависть, недоброжелательство и ненависть.

Вообще, ничего высокого или даже человечески рассудительного нет в идеалах Павла Эрнста и его партии. Все это одни пустые слова безумия, а между тем социалисты для достижения таких целей призывают рабочих к разрушению существующего строя, к революции, к рекам крови, и все это для того, чтобы создать «новое» общество, очень похожее на нынешние каторжные работы. Революций, к которым призывает революционная интеллигенция, уже немало происходило, крови пролито без меры, существующего же строя все-таки невозможно было разрушить, потому что на его защиту каждый раз подымаются все, кто что-нибудь имеет, все, кто дорожит свободой, всякий, кто понимает неосуществимость и гибельность коммунизма. А таких здравомыслящих людей всегда бывает большинство.

И вот оказывается, что «великие идеалы» социалистической интеллигенции не только сами по себе никуда не годятся, но даже и не могут быть достигнуты, действительным же последствием имеют только то, что порождают *классовую ненависть* и приводят как рабочих, так и капиталистов к полному забвению своего *человеческого* существа, человеческих обязанностей, нравственности и солидарности.

Идеал, начавший с забвения Бога и Богом указанных целей человеческой жизни, приводит в конце концов, стало быть, лишь к тому, что в человеческом обществе умножаются разделение, ненависть и постоянная междоусобная брань, в которой все воюющие одинаково ожесточаются, проникаются взаимной злобой и отучаются видеть человека в члене противной партии или другого класса.

Нечего сказать — завидный идеал! Никакая темная сила, враждебная человечеству, не могла бы придумать ничего более удобного, чтобы перемутить и перепортить всех людей.

IV

Европейских рабочих стращают, что, покидая такой прекрасный «идеал», они остаются *без всякого идеала*.

Правда ли это? Неужели европейская культура до того выдохлась, что не может дать ничего взамен даже такого явно ничтожного идеала, как социалистический? Многие признаки заставляют опасаться этого. Нельзя не признать, что наиболее глубокомысленное социальное учение, выработанное в Европе, то есть доктрина Ле Пле, отличается действительно скорее здравомыслием, нежели идеальностью, способной одухотворить жизнь. Это система общественного благоразумия, несколько напоминающая по своему типу философию Конфуция, столь же практически премудрую и также не дающую места великим целям и подвигам. Ту же сухость и рассудочность представляют вообще все течения европейской мысли, сколько-нибудь противополагаемые «революции». Но если бы Европа и не могла противопоставить учению социальной революции никакого более высокого идеала (о чем лучше знать самой Европе), то совершенно не в таком положении находимся *мы*, русские.

Прав или не прав П. Эрнст в отношении немецких рабочих, но его упреки были бы самой слепой неправдой в отношении *русских* рабочих. Нашей русской интеллигенции стоит только стряхнуть чары и цепи привитых европейских понятий и оглянуться на *коренные русские идеалы* своей родины, чтобы увидеть, что для нас покидание социалистических идеалов приносит не понижение, не жизнь без идеала, а возвращение к *величайшему человеческому идеалу жизни*.

Этот идеал не какой-нибудь «классово́й». Он принадлежит одинаково русскому крестьянину или рабочему, дворянину или сановнику, купцу или промышленнику — у всех он может жить в душе и для всех одинаково способен освещать их путь жизни, их обыденные старания к улучшению своего быта и их высокие подвиги, полные личного самоотречения. Это идеал не какой-либо «новый» или «старый», потому что одинаково приложим к прошлому, настоящему и будущему.

Он основан на понимании смысла человеческой жизни, Богом созданной и от Него получившей свои законы и свои цели здесь, на земле, и там — далеко, в вечном загробном существовании.

Еще первым людям при их сотворении дана была заповедь «возделывать и хранить» полученную от Бога землю. Затем были указаны Моисею главные законы человеческого общества. Затем были нам открыты Самим Спасителем вечные цели нашей жизни и выс-

шие основы нравственности. И все это было передано нашим предкам, основавшим *Святую Русь*, то есть Русь, живущую не по своим произвольным фантазиям, а *свято*, по закону Божественному. Этот идеал Святой Руси хранится нами и до сих пор, как будет нами передан детям и внукам.

Наш вековечный идеал состоит не в том, чтобы разрушать свое общество, а в том, чтобы *хранить его и улучшать, вести по возможности к совершенству*. Мы желаем жить в таком государстве, которое дает всем здесь, на земле, тихое и благоденственное житие, по справедливости, по законам христианским, без ненависти и без эксплуатации, но в благосостоянии и доброй нравственности. Мы не желаем господства какого-нибудь класса и не желаем борьбы за власть, а потому в нашем идеале Верховная власть выделена из классов, сословий и партий и вручена единому лицу — Царю, которому все одинаково подчинены и все перед ним равны. Он же должен всех одинаково любить и о всех одинаково заботиться, давая за все ответ Богу, Который поставил его на царство. Поэтому Царь наш освящается Церковью и не может быть Царем, если не принадлежит к сынам Церкви, к которой и мы все принадлежим, и, по торжественному обету перед Богом, правит нами как отец детьми.

В нашем идеале — не разделение, а союз: союз людей с Богом, государства с Церковью и братский союз людей между собой. В этом союзе все равны перед Богом и перед Царем и все имеют свободу на все доброе, на злое же сами не желают иметь ее. В этом едином союзе все мы, если только исполняем свой долг перед Богом и перед Царем, не только повинуемся, не только исполняем приказ, но все сознательно работаем на устроение нашей общей великой Семьи — Святой Руси, заботясь о справедливости в нашей жизни и о том, чтобы все могли развиваться и восходить по мере сил к совершенству, взаимно помогая в этом друг другу.

В православный идеал Святой Руси как бы залегло вечное воспоминание великой первосвященнической молитвы Спасителя: «Да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня».

Слабым человеческим силам недостижимо осуществление этого идеала здесь, на земле, среди людей, только полагающих начатки своего духовного развития. Все, чего мы здесь достигаем, — не более как бледные проблески Божественного идеала. Но наша задача — постоянно воздвигать и поддерживать все отражающее здесь его проблески, исправлять все их угашающее, стараясь все ближе подходить к задаче, пока Господь не судит быть концу *этого* мира и наступлению *нового*...

Вот кто создаст *новый мир* — Царствие Божие... Это — дело Божие. Наша же, человеческая, задача — не разрушать, а хранить и возделывать *этот* мир, данный на наш удел и попечение, пока не «исполнится полнота времен».

Таков идеал Святой Руси. Он не классовóй, не сословный, а христианский. Он выше всех классовых идеалов, которые основаны на господстве какого-нибудь сословия. Сословные идеалы изменяются смотря по тому, кто победит. Этот же никогда не изменяется, потому что основан на Божественном законе, и он освещает все стороны и запросы жизни — как личной, так и общественной.

V

Немецкий социал-демократ находит, что люди, посвящающие свои усилия для улучшения, очищения и некоторого обогащения жизни городского рабочего населения, тем самым «изменяют идеалу». Его революционный идеал не способен осветить и осмыслить эту задачу современного рабочего вопроса.

Но что касается *русского* идеала, то и сами рабочие, и люди, им помогающие — частными ли усилиями, содействием ли правительственной власти или в качестве хозяев и предпринимателей промышленных учреждений, — всем этим только *служили бы* своему идеалу.

Когда сам русский промышленный рабочий начинает заботиться о *своем* благосостоянии, об охране *своих* прав, об организации *своего* класса, он не погружается в животную жизнь без идеала, а, напротив, начинает жить сознательной, идеальной жизнью, и все ему помогающие, как и он сам, служат всей России, а стало быть, и всему человечеству, насколько Россия способна дать ему пример.

Стоит только вникнуть в положение вещей и в требования *нашего* идеала, чтобы легко понять это.

Массы русского народа, находящиеся в городах и крупных фабричных центрах, имеют вокруг себя, в сущности, наибольшие во всей стране средства для развития. Здесь, в центрах, много людей образованных, здесь музеи, библиотеки, журналы и газеты, здесь главные пункты управления страной, здесь сосредоточены все главные, полезные и вредные, силы, действующие на всю Россию и отзывающиеся своим действием во всякой глухой деревушке.

Жители деревенских захолустий с трудом могут узнавать и наблюдать все эти полезные и вредные силы. Рабочие городские, напротив, — очень легко и удобно. Через них повышенное развитие

могло бы передаваться всей стране. Но для того чтобы они могли воспользоваться развивающими средствами города, им совершенно необходимо некоторое благосостояние, некоторое свободное время и некоторое умственное развитие.

Если рабочий с утра до ночи сидит за станком или бьет молотом раскаленную чугунку, имея потом время только кое-как поесть да кое-как выспаться, если у него при этом не остается лишнего гроша на расходы, неизбежные для сколько-нибудь развитой человеческой жизни, то он погружается в чисто животное существование и разве только трактирной попойкой иной раз встряхнет свои отупелые нервы, втягиваясь на этом пути в пьяный разгул и пьяный дебош.

Если при этом еще его права как члена русского общества нарушаются и его достоинство безнаказанно оскорбляется разными пиявками и эксплуататорами, то этот человек и нравственно тупеет, погружаясь в рабское бесчувствие, из которого выходит только для какого-нибудь безумного бунта, очень похожего на то же пьяное буйство. Я не говорю, чтобы наше фабрично-заводское население находилось в таком ужасном состоянии, в какое попадал европейский пролетариат. Однако и у нас его положение представляет немало язв, которые невозможно запускать, но должно *излечивать*.

Попадая же в такое положение, рабочий, понятно, не развивается, а только развращается городом, и вместо благ, которые можно бы вынести из городской жизни, выносит только злое для себя и для других. Если таких людей набираются целые миллионы — это выходит бедствие для всей страны. Ибо подобные отупелые люди могут ли быть годны для своих ближних и своего отечества?

Наоборот, все, что изменяет к лучшему положение рабочего класса, дает ему больше средств, больше времени, больше развития и обеспечения прав, больше разумной самодеятельности, — все это приносит благо не только каждому отдельному рабочему, но и всей России.

Мы все считаемся православными и сынами Церкви. Но человек, задавленный с раннего детства и до старческого истощения сил однообразной тяжелой работой, — всегда ли он найдет время подумать о своей душе, о высших целях и запросах человеческой жизни, об основаниях и содержании истинной веры, о положении, нуждах, благоустройстве и правах Церкви? А ведь мы все составляем самое ее *тело*, как выражено в Послании восточных патриархов. Мы называемся сынами Церкви, от нас зависит вся ее поддержка. Но что выйдет, если мы даже и не знаем о ней ничего и не живем сознательной церковной жизнью? Какое же это «тело Церкви»?

Слабое, гнилое, недостойное и не способное содержать в себе Церковь Христову. Много вреда принесено было христианству и России религиозной неразвитостью и бессознательностью даже и в старое время, но эта язва угрожает ныне развиться в городском населении, при его нынешних условиях жизни, как еще никогда не было на Руси.

С точки зрения наших христианских идеалов и обязанностей, это положение требует исправления по всей России, и городской рабочий в этом отношении может очень многое сделать для всего народа, если будет усиливаться его собственная развитость, церковная сознательность и религиозная нравственность.

VI

Совершенно то же приходится сказать и о наших обязанностях как подданных в отношении Государя.

Мы считаемся подданными, любим Государя и желаем Ему верно служить, подобно тому как любим Церковь и не отказываемся ей служить. Но и тут, подобно предыдущему, — как же служить Государю, ничего не зная, ничего не понимая в общественных делах? Можно, конечно, беспрекословно повиноваться, и это, положим, великий долг и добродетель русского человека. Но когда человек недостаточно *знает* и *понимает*, его слишком легко обманывать и приводить бессознательно к действиям, вредным для Государя и Отечества. Чтобы охранять интересы Государя и Отечества, обязательно необходима известная степень политической сознательности, развития и осведомленности. Что могли бы сделать Кузьма Минин Сухорукий и Иван Сусанин, если бы умели только беспрекословно повиноваться? Да и кому еще должен повиноваться подданный для того, чтобы повиноваться именно Государю, а не тайным врагам его? Это вопрос подчас весьма сложный. Разве парижская чернь, принудившая Людовика XVI переехать в Париж, понимала, что делает и кому помогает? А ведь она в то время еще *любила* своего короля.

Не говорю уже о пропаганде идей республиканских, которая теперь через все щели прорывается к народу. Мыслимо ли противостоять ей с одной традицией да привычкой, которые, впрочем, подрываются именно сильнее всего в городе не только пропагандой, но и беспорядочным существованием вне семьи, вне общины, вне всякой гражданской деятельности.

Нет на свете выше политического идеала, как идеал Самодержавного Царя, душой и сердцем объединенного с народом. Но этот

идеал должно *понимать* и нужно им, по мере сил, *жить*. Люди же бессознательные не могут ни понимать, ни жить человечески. И страшно подумать, что ненормальные условия способны вырабатывать бессознательную и недовольную «чернь», безродный «пролетариат», именно в городах, которых влияние в жизни страны постоянно возрастает.

Между тем городское рабочее население, если оно получает время и средства для своего нормального национального развития и в своих промышленных союзах приучается понимать условия гражданской жизни, научаясь также и пользоваться ими разумно и легально, — именно это население может укрепляюще и развивающе действовать на всю остальную массу русского народа, с которым оно так тесно связано.

Вот как освещается «мирная», «созидательная» деятельность, ненавистная революционерам, когда смотреть на нее с точки зрения здорового русского идеала. Для социал-демократа рабочий класс делается «наиболее малоценным и наименее интересным», если только покидает мысль разрушить свое общество, а думает об улучшении своего быта. Для того же, кто помнит обязанность «возделывать и хранить» наше земное достояние, напротив, всякое честное стремление к улучшению обнаруживает ростки *великого, идеального*. И понятно, что это относится не к одному рабочему классу, а ко всем слоям, на которые естественно расчленяется человеческое общество. Те же великие, идеальные цели существуют и при улучшении быта дворянина, промышленника, служилого человека, или, по крайней мере, эти цели *должны быть* при сознательном отношении человека к своей личной и сословной жизни.

Почивший епископ Феофан, Вышенский затворник, на вопрос образованной девушки, чем ей заниматься, отвечал: «Делать *как следует* все, что посылает окружающая жизнь». Это ответ истинной мудрости. Он совершенно приложим и к запросам общественной жизни.

Если бы мы как следует, то есть согласно своему идеалу, устраивали все, выдвигаемое действительной жизнью, все группы, слои, сословия, порождаемые ею, предоставляя им настоящее живое, самостоятельное и организованное, а тем самым дисциплинированное существование, то все социальные вопросы решались бы у нас легко. Отрицательные и разрушительные революционные идеалы не могли бы к нам и заноситься. Из этой постоянной, хотя даже и мелкой организационной работы вытекают великие последствия. Если мы впадаем в общественное недомогание, то исключительно потому, что наше европеизированное «средостение» постоянно мешает России жить и устраиваться по-русски.

Если же мы осознаем наконец свой идеал, если он в России победит наконец мертвящее влияние европейского идеала и мы начнем снова устраивать все классы и сословия по тому же типу, какой уже складывался в Московской Руси, то из этого проистекли бы, в числе других, два уже прямо величайших последствия:

1) коренное преобразование самого типа так называемой интеллигенции;

2) возможность не только идеального, но действительного, непрерывного общения Верховной власти и народа.

Здесь мы уже поднимаемся в высшие области служения нашему общественному идеалу.

VII

Значение сословно-организующей деятельности для возвращения образованному слою его нормального характера заслуживает в настоящее время особенного внимания всех лучших сил самого образованного слоя.

Ему более чем кому-либо следует подумать о ненормальном характере, который он невольно принимает, превращаясь в так называемую *интеллигенцию.*

Я говорю в данном случае не об идеях интеллигенции, не о тех или иных ее партиях, но о самом социальном характере ее, при котором ее идеи, изменяясь в ту или иную сторону, обрекаются на развитие почти фатально ненормальное.

Основной характер современной интеллигенции состоит в том, что она из совокупности просто образованных людей разных сословий и классов сама превратилась в *особый класс,* специализированный на функциях «знания и понимания» и уже не у нации почерпающий идеи, а, наоборот, как бы мыслящий *за нацию* и внушающий ей идеи. Это положение вредное для нации, вредное и для этого «мозга нации», а в то же время новое в истории. Оно заявило себя, собственно, с XVIII века и характеристично обнаружилось одновременно с идеей революции. За все остальное время существования человечества такой отслоенной, превратившейся в особый класс интеллигенции не было. Были люди образованные, ученые, были и классы, более других обладавшие образованием. Но эти образованные люди не сплачивались, не выделялись в особенное *сословие*, а были неразрывно связаны с жизнью других, органических слоев народа.

Даже духовенство, иногда наиболее сосредоточивавшее знания,

являлось особым сословием и имело авторитет не как «интеллигенция», не потому, что оно было «интеллигенцией», а потому, что служило удовлетворению *религиозной* потребности народа. В христианском мире оно даже не *определяло верований* народа, а только имело те же самые верования, что и народ. Митрополит или патриарх, изменявший эти верования, не встречался народом, как ныне интеллигенция, с преклонением перед «последним словом» понимания, а напротив, изгонялся как еретик. Величайшим авторитетом в духовенстве пользовались не наиболее образованные, а наиболее святые, то есть наиболее преуспевшие в том духовном совершенстве, которого старался достигать и каждый, самый скромный мирянин.

Были образованные бояре, и их мнения о политических делах окружались в глазах народа большим авторитетом. Однако напрасно бы пытался боярин ослепить народ проектами «последних слов» революционных переворотов. Даже и несравненно меньшего переворота не мог он сделать, потому что в народе повсюду имелись *свои* социальные авторитеты, свои, в своем роде, «интеллигенты» — по крестьянской ли жизни, по посадской ли и торговой или в казачьих населениях. Все эти слои нации верили в свой ум и понимание, и если теоретическое значение, чисто книжное, не очень распространялось, отчасти именно потому, что эта *сословная интеллигенция* прекрасно понимала, что величайшее знание жизни есть знание *непосредственное*, а не книжное. Поэтому у всех народов авторитетом знания, то есть своего рода интеллигентом, считался наиболее опытный, умный и наблюдательный деятель самого сословия.

Вследствие присутствия повсюду таких людей, вследствие обладания *своими* авторитетами, своими «интеллигентами» сословия были живы и крепки, и *внутреннее духовное* порабощение каждого из них каким-либо другим сословием было крайне трудно, почти невозможно. Наши крепостные потеряли почти все, но сохранили до конца духовную, умственную самостоятельность.

Дворянство могло взять у крепостных их гражданские права, но подчинить их духовно было не в состоянии. Так было повсюду, и замечательно — именно в эти времена никто не признавал законом «борьбу классов», все классы чувствовали свою связь, и национальное единство твердо поддерживалось этой «сословной интеллигенцией».

Интеллигенция внесословная проявлялась, как это и подобает, в редких, личных исключениях, которые в таких малых дозах имели для общества даже полезное значение фермента, тем более что на

такую внесословную роль являлись лишь весьма оригинальные и сильные личности.

VIII

Но вот в новейшее время общество залила потоком «внесословная», «бессословная» интеллигенция, которая потому и бессословна, что в себе самой составила особый класс.

Ее настоящий пророк и представитель — это Кондорсе, объявивший наступление *новой* эры — эры *Разума*.

Прежде общество жило органической жизнью, люди устраивались на основах собственного опыта и наблюдения, опыта прошлых поколений, на опоре групповых и классовых авторитетов непосредственного знания. Наконец, люди доверяли не одному «разуму», но прислушивались к своему чувству, к реальным впечатлениям.

По учению Кондорсе, в XVIII веке в мире произошел переворот: *Разум* созрел, и отныне должно наступить царство Разума, которым будет управляться человечество.

Это учение — настоящий день рождения нового класса представителя и хранителя «Разума», класса, впоследствии принявшего название «интеллигенция».

Его типичным образчиком были якобинцы «великой революции». Они все отреклись от своих сословий: среди них сидели рядом аббат, дворянин, буржуа, пролетарий. Все они объединялись, по их мнению, только «Разумом», «принципом», которые, однако, были не действительным *голосом разума*, не принципом *самой жизни*, а просто теоретическим *мнением* этого нового сословия. Между тем новый класс никакого другого разума не признавал, кроме своего, и говорил: «Пусть погибнет Франция, но живет принцип». Этот дух остался за народившимся классом навсегда, то есть до сих пор.

Последующие поколения интеллигенции много раз принуждены были признавать, что «Разум» их предшественников совсем не был «Разумом», а выражал ошибку и фикцию. Но вместо этой фикции интеллигенция создавала новое «последнее слово», в которое верила так же слепо, как прежде, так же презирая голос разума всех остальных людей, так же вбирая в себя изо всех сословий всех людей, идущих учиться, переделывая их по-своему, устанавливая учебные заведения так, чтобы вырабатывать из детей всех сословий именно себе подобную «интеллигенцию», устанавливая конституции, при которых вся власть должна была очутиться в руках интеллигентов-

политиканов, интеллигентов-бюрократов и т. д.

Никогда нации, в лице своих органических слоев, не были до такой степени «обезглавлены», очищены от всякого самостоятельного обладания разумом, который весь монополизирован в особом сословии всем властвующей, за всех думающей «интеллигенции»!

Это выделение функции знания и понимания в ведение особого класса создало из него силу страшную, которая, приспособляясь ко всем политическим условиям, захватывает власть над народом и в республиках, и в монархиях.

А между тем, отчленяясь ото всех сословий, создаваемых органической жизнью, эта новая аристократия в то же время неизбежно получила не жизненный, а теоретический, книжный ум. Она сама исказила этим свое развитие и именно потому стала вечно революционной, так как ее мышление созревает не на самой *жизни* (в которой она прямо не участвует), а на той или иной *теории жизни*.

В этом и состоит источник революционности интеллигентного класса, ибо он постоянно стремится переделать жизнь на основании теории. Ложность такого способа управления народной жизнью изобличалась уже много раз *фактами*. Интеллигенция много раз могла видеть это по опытам своих предшественников. Однако по складу своего ума она готова лишь отвергать прежние теории, но никак не отказаться от царства теории и на место прежних «последних слов» только выдвигает новые, еще более «последние», упорствуя в своей роли «хранительницы разума» и — в этом качестве — властительницы судеб наций.

IX

В полуторавековой жизни этого нового социального слоя много трагического. Ему постоянно приходится разочаровываться в себе. Он упорно ищет *настоящего закона*, которому бы можно было подчинить нации уже окончательно по «Разуму», и каждый раз сам убеждается, что преследовал только химеру.

В марксовской теории он было нашел «настоящий закон», своего рода бога, первичную силу, — в материальном процессе производства.

И вот социал-демократия объявила «пролетариат» «сословием будущего», господином всего, — конечно, все-таки *сама* управляя этим господином и обязывая его верить в открытую ею истину и действовать сообразно этому «последнему слову» Разума. Когда же

пролетариат вместо революции стал улучшать свой быт, та же социал-демократия начинает бранить и его, то есть то сословие, которому она в теории только что обязалась подчиниться.

И не подлежит сомнению, что если и «условия производства» не поведут народы к революции и «новой эре», то интеллигенция отбросит марксизм, как отбросила прежние свои теории, и придумает еще какое-нибудь новое «последнее слово», которое опять будет так же упорно навязывать народам, как навязывала марксизм.

Но эта ненормальная, узурпаторская роль отзывается уже тяжело на самой интеллигенции. Она становится все более тревожна, нервна. Какая разница с *прежней*, сословной интеллигенцией! Та была важна, спокойна, без фанатизма уверена в своей правде, в несомненности того закона жизни, которому служила. Теперь являются нервность, беспокойность, постоянная перемена последних слов истины и каждый раз преследование с ненавистью всякого сомнения в последнем издании «истины». А между тем червь сомнения гложет новую аристократию, и некоторые ее фракции додумываются до самых невероятных умопомрачений, вроде «сверхчеловечества».

Удивительно, как эта новая интеллигенция, ища «настоящего закона» жизни, не догадывается, что он не может быть *новым*! Разве же может быть закон природы, который бы не действовал вечно, хотя бы мы его и не знали? Разве можно отменить закон природы? А потому вдвойне абсурдна идея «революции». Законы жизни *создали* общество, оно *пропитано* ими насквозь, и их прекрасно понимала *прежняя* интеллигенция, потому что будучи сословной, наблюдала *действительную* общественную жизнь. Нынешняя же интеллигенция — вся в книге, в теории, в отвлечении, и только поэтому не может понять того, что ясно как день при *непосредственном* наблюдении.

Граф Л. Толстой одну минуту готов был понять это и вздумал было учиться у мужика пониманию жизни. Но типичный «интеллигент», созданный идеей «царства Разума», он не способен был подчиниться действительному закону жизни и горделиво принялся перекраивать его по-своему. Наши «народники» тоже пытались «подчиниться народу», но вроде того, как социал-демократы подчиняются пролетарию: под условием, чтобы у народа были *их* идеи... В отслоенном образованном классе неистребимо какое-то чисто классовое «самоутверждение», которое заставляет его из каждого порыва благодетельного самоанализа и осуждения своих ошибок восставать только с новой решимостью не учиться у нации, а учить ее.

Продолжающееся столь долго господство этого класса, чуждого

действительной социальной жизни, во всех странах тяжко отзывается и на состоянии умов, и на всем строе наций. У нас это заметно еще сильнее, нежели в Европе. А между тем как жить без образованных людей, и особенно у нас, где их в народе так мало? Отрешиться же от своих ошибок нашей интеллигенции труднее, чем какой-нибудь другой, потому что она менее самостоятельна и в каждой попытке слиться с нацией останавливается не только своим характером и своей традицией, но еще и голосом европейской интеллигенции. А между тем ее влияние на русскую жизнь еще более теоретично, а потому еще более революционно.

Положение это терзает и страну, и саму интеллигенцию. Но как же из него выйти?

X

Единственное средство выйти из положения, созданного бессословной «интеллигенцией», состоит в том, чтобы сама масса нации начала у нас сильнее жить своей естественной групповой, сословной жизнью. В этом отношении и важно все, что дает этим группам организацию и права для самостоятельной жизни.

Ни один народный слой не попадал в Европе под такую власть интеллигенции, как городской рабочий, бывший орудием ее революций. Но повсюду, где этот слой мог сколько-нибудь *самостоятельно* организовывать свои силы во имя своих интересов, этот «пролетариат», прежде столь покорный интеллигенции, начинал вырабатывать своих *вожаков,* свои *авторитеты,* свою *сословную интеллигенцию,* и как ни слабо еще это явление, однако и оно уже довольно заметно потрясло социальный демократизм. Сословный народный ум уже приносит долю здравого смысла в общественную жизнь, расшатанную революциями, и даже кое-что дает социальной науке.

Чем шире и разностороннее будет развиваться эта выработка сословной, слоевой жизни, тем сильнее нации начнут снова пропитываться *своими* собственными «интеллигентами», людьми знающими, деловыми, авторитетными и в то же время не оторвавшимися от действительной жизни. К ней их крепко привязывает их положение в сословии. Только возрождение такой *сословной интеллигенции* и может освободить наконец нации от *сословия интеллигенции*, а этим путем поможет оздоровить саму нынешнюю интеллигенцию, указав ей ее настоящее дело, то есть не господство над народом, но служение ему.

У интеллигенции, вырастающей на национальной групповой са-

модеятельности, у тех авторитетных, доверенных людей, которых выдвигает деловая жизнь групп и сословий, получается уже не книжная, не лихорадочно-отвлеченная, а практическая, здоровая закалка ума. Связь с народом ставит такую интеллигенцию на почву народных верований, духовных потребностей и исторических идеалов. У таких людей становится иным и пользование помощью науки.

Интеллигенция бессословная, революционная, не связанная с бытовой жизнью нации, жадно ищет в науке всего сколько-нибудь оправдывающего *ее* существование, то есть только отрицания, обличения слабых сторон жизни и всего, что сколько-нибудь уполномочивает на сочинение «новых строев» и оправдывает революцию.

Интеллигенция сословная, порождаемая бытовой и трудовой жизнью, напротив, ищет в науке того, что оправдывает *ее* существование, то есть того, что объясняет естественное, органическое развитие общества и внутренние законы его улучшения. Потому-то социалисты-революционеры и относятся повсюду с явной и скрытой враждой к профессиональному рабочему движению.

Действительно, вот, например, характеристика австралийских рабочих, можно сказать, созданных рабочими союзами, как известно, особенно развитыми в австралийских колониях. «Он (австралийский рабочий), — говорит новейший наблюдатель, — не желал бы цензового парламента, как в Великобритании, но проявляет самую недвусмысленную привязанность к монархии»*.

Точно так же «религия и ее обряды составляют предмет, если можно, еще большего его почитания». Австралийский рабочий аккуратно посещает церковь, молится за обедом и т. п. Никогда он не дозволит кому-либо отрицания христианства и т. п.

Если все это под влиянием сословной жизни проявляется у *английской рабочей интеллигенции,* то что же сказать о *русском* рабочем?

И можно понять, какое благодетельное влияние на нашу современную интеллигенцию оказало бы в конце концов формирование русской *народной* интеллигенции! Это заставило бы нашу нынешнюю интеллигенцию оглянуться на себя, понять всю опасность и вредность своей социально-политической роли. Одна часть нынешней интеллигенции под влиянием таких оздоровляющих примеров, конечно, сама решилась бы перейти к *служению* нации в ее органических сословных сферах. Другая часть, если бы и оказалась не способна отказаться от интеллигентской мечты о властвовании над душами, совестью, делами и судьбами русского народа, то, по край-

* Albért Metin. Le Socialisme sans doctrines. Paris, 1901. С. 266—267.

ней мере, смирилась бы пред силой, которую невозможно поработить с минуты нарождения ее сознательности.

Таким образом, произошло бы постепенно величайшее событие, излечение величайшего зла: *исчезновение сословия интеллигентов и вооружение нации, во всех ее сословиях, необходимым интеллигентным элементом, сословным, проникнутым духом нации и ей служащим*.

При таких условиях и та небольшая доля образованных людей, которая по своей *действительной* своеобразности и по силе не укладывается в обязательные рамки, оставаясь *внесословною*, тоже совершенно изменила бы характер. Это был бы, так сказать, пророческий элемент умственной жизни страны, выразитель высшего своеобразия национального ума и чувства.

Может быть, культурная жизнь Европы уже сказала миру все, что могла... Но у нас во всех органических слоях народа жив христианский идеал, идеал не разрушения, а устроения, не вражды, а союза. Живущий в душах десятков миллионов, он теперь не может заметно проявляться в общем устроении России, потому что этим последним заведует фактически «интеллигенция», отрешенная от духа нации. Но чем больше будет нарождаться интеллигенции *народной* и чем больше будет возвращаться к народу нынешняя интеллигенция, тем скорее Россия может зажить наконец *своей* жизнью, *своим* идеалом и сказать миру *свое* социально-политическое слово.

XI

Оживление национальной, сословной и групповой, самодеятельности и организации имеет еще одно величайшее значение именно для России, а через Россию и для всего мира: только в организованной нации становится реальностью непосредственное общение Верховной власти с народом, которое составляет идеальную основу нашего государственного строя.

Позволю себе сослаться на то, что я раньше писал об этом в книге «Единоличная власть как принцип государственного строения» (М., 1897).

В нации дезорганизованной власть неизбежно окружается «средостением» бюрократии, отрезающей ее от народа. Положение Верховной власти в этом случае таково, что она, даже и при желании, не имеет возможности вступать в *общение* с нацией. Если в нации никто ничего не делает, если все за всех думает и делает чиновник, то и общение становится возможным только с ним. Какое бы ни

возникло обстоятельство — спросить возможно только чиновника, ибо никто больше в стране ничего не делает и ничего не знает. Для общения *нет места*.

Создать его никак не помогает так называемое *представительство*. Парламентские депутаты выражают не волю или желания народа, а желания *политиканствующего сословия*, так что это представительство не объединяет государство с нацией, а еще более разъединяет их.

Идея общения проявляется у нас еще в проектах *земских соборов*. Конечно, если рассматривать вопрос в принципе, то должно сказать, что никакие собрания, созванные, выбранные или назначенные, нимало *сами по себе* не противоречат монархической идее. Но весь вопрос в том, *каковы* эти собрания, *из кого* они состоят? Это обстоятельство столь важно, что иной раз, может быть, знакомство с одним никем не избранным и не назначенным человеком способно более послужить общению Монарха с нацией, нежели присутствие его среди целой тысячи депутатов земского собора.

Что такое *общение*, которое нужно Монарху? Это есть общение с национальным гением. Оно нужно для того, чтобы Верховная власть находилась в атмосфере творчества народного духа. Он проявляется иногда в деятельности чисто личной, но более всего в действии установившихся издавна учреждений и организаций и в характере представляющих их лиц. Следовательно, Монарху нужны и важны люди только этого созидательного и охранительного слоя, цвет нации, ее живая сила.

Находятся ли эти люди собранными в одной зале или нет, это вопрос второстепенный. Но одни только эти люди дают общение с духом нации.

В них Верховная власть видит и слышит не то, что говорит толпа, но то, что масса народа *говорила бы*, если бы умела сама в себе разобраться, умела бы найти и формулировать свою мысль.

Весь вопрос об *общении*, следовательно, сводится к средствам окружить Верховную власть *этими* людьми, выделить их, сделать видными, легко находимыми и доступными для власти каждую минуту, когда она в этом чувствует потребность.

По этому поводу и говорят о природной *сословности* монархических наций. Как прекрасно выражался А. Пазухин, «весь общественный быт Древней Руси покоился на строго *сословном* начале. *Каждый гражданин Московского государства непременно состоял в каком-нибудь чине, принадлежал к известному сословию,* обязанному отбывать то или иное государственное тягло. Русский народ, распределенный на известное число государственных чинов, со стро-

гим различием в правах и обязанностях, и есть та “вся земля”, то *историческое земство*, к основам которого теперь взывают политические мыслители, мечтающие утвердить современный политический строй России на бессословном начале».

XII

Что такое *сословие*? Нация, по различию условий жизни, по многообразию ее требований, всегда распадается на *слои*, неодинаковые по условиям жизни, а потому представляющие известные различия и в своем быте, в своих привычках, в том, что составляет сильнейшие и слабейшие стороны сословия. Это распадение на слои не есть какое-либо «исчезающее» явление, не есть что-либо свойственное лишь прежним периодам развития, а явление *всегдашнее,* вечное. Никогда это расслоение не было сильнее, нежели в настоящее время, когда культура значительно усложнилась в сравнении с предшествовавшими веками.

Мы на бумаге имеем *одно* крестьянское сословие. Но вникнем в действительную жизнь этого сословия — и мы увидим, что оно распалось на много слоев, существенно различных. Население горнопромышленное отличается от него уже весьма существенно. Население фабричнопромышленное — еще более, так что в настоящее время уже почти нет такой *государственной* меры, которая была бы *одинаково* нужна и полезна для всех слоев этого некогда единого сословия. Со своей стороны, и различные слои так называемого крестьянства уже не могут *одинаковым способом* служить государству, и хотя из каждого можно извлечь государственную пользу, но *различными способами*.

Укажу точно так же на современное *дворянство*. То, что было историческим дворянством, то есть сословие землевладельческо-служилое, ныне охватывает лишь небольшую долю дворянства, другие слои которого не только не имеют ничего общего с исторической идеей сословия, но по всем своим интересам прямо враждебны ей.

Класс *промышленный* представляется в виде *купеческого* и *мещанского* сословий, но точно так же совершенно не вмещается в них и давно расслоился более сложно.

В области *труда умственного* давно явились резко обозначенные слои, которые, даже живя совместной жизнью, невольно, а отчасти сознательно стремятся к внутренней организации.

Прежде всякий социальный слой, как только он обозначался в своей отдельности и особенностях, становился основой *государствен-*

ного строения. Он привлекался к служению государству на основании тех своих свойств, которыми мог быть государству полезен. С другой стороны, он именно как *слой* получал государственное о себе попечение. Его жизненные свойства получали опору в государстве. Таким-то образом «класс» — *социальный слой* — становился *сословием.*

Сословие есть не что иное, как *государственно признанный и в связь с государством поставленный социальный слой.*

XIII

Если теперь говорят о современной бессословности, то это не значит, что нации перестали расслаиваться, а значит только то, что *государство* не дает их расслоению своей санкции, игнорирует его в своих политических построениях.

Почему это происходит? Без сомнения, от ослабления общей идеи устроения, осмысливающей государственную жизнь. Старое государство повсюду связывало себя с жизнью нации. Организация общественная *поэтому* становилась орудием организации государственной под единым, объединяющим началом Верховной власти. *Но абсолютистская идея разобщила государство и общество.* При своей претензии вобрать нацию в себя новое государство, созданное новой «бессословной интеллигенцией», в действительности стало лишь вне жизни нации.

Эта идея *бессословности* государства в таком обществе, которое все сильнее *расслаивается*, принадлежит к числу больших опасностей современной жизни. Она не только ослабляет государство, но и допускает общественное расслоение доходить до ненормальности, болезненности. Последствие мы уже видим в том, что ныне уже *классовые* интересы, не будучи объединяемы государством, обостряются до болезненности и подрывают не только государственное, но даже национальное единство.

Между тем сама идея бессословности явилась не вследствие уничтожения расслоения нации, а, напротив, как идея еще нового слоя ее — *интеллигентского, бюрократического и политического*, который, устраняя нацию от непосредственной связи с государством, взял на себя функцию *представительства* государства перед нацией и нации перед государством.

Однако же в идее Монархии лежит именно *непосредственная* связь с нацией.

Задачи *осведомления* и *общения* с нацией достигаются для Верхов-

ной власти тем легче, чем более находятся *на виду* все наиболее деятельные силы и люди нации, а это происходит лучше всего там, где энергичнее и свободнее происходит группировка нации в слои, корпорации, общества, в центре которых сами собою обозначаются наиболее способные и типичные выразители этой национальной работы. Находить и видеть их для Верховной власти всего легче и удобнее тогда, когда все эти группы имеют известную компетенцию заниматься *своими* делами и необходимую для этого организацию.

Тут вовсе не создается какой-нибудь оторванности этих групп от учреждений правительственных. Напротив, без связи с правительственными учреждениями они не могли бы приобрести и силы. С другой стороны, связь всех их с правительственными учреждениями необходима для того, чтобы правительство могло являться в своей роли верховного посредника между групповыми столкновениями и приводить их к соглашению.

Когда страна в своих *естественных* слоях организована, то в ней являются *естественные* представители народа, люди, занятые делами народа, члены собственных его групп, знающие реальное положение их быта и нужд, словом — истинная народная, национальная интеллигенция. Верховная власть при этом имеет в стране несколько тысяч или десятков тысяч человек, природных представителей своих сословий и групп. Их нечего искать и даже выбирать. Они налицо. Каждый из них является действительно *экспертом* по интересующим Власть вопросам и в то же время облечен, не по «выборам», а *по самой жизни*, доверием тех, с которыми живет и дела которых ведет.

При таком положении во всякий данный момент *общение* Власти с народом и *осведомление* о его нуждах и настроениях в высшей степени легко.

Верховная власть тогда уже не может быть отрезанной от народных слоев никакими «средостениями», и духовное единство Царя с народом делается не только идеалом, но реальным фактом.

Между тем монархическому образу правления недостает лишь фактического *непрерывного* общения, чтобы яркой звездой заблистать по-прежнему над всеми другими формами правления.

В настоящее время весь мир достаточно разочарован в политических и социальных идеалах, созданных интеллигенцией XVIII—XIX веков. Но чем их заменить? Это уже трудно видеть в Европе. Это может показать только Россия с той минуты, когда достигнуто будет реальное общение Царя и нации, общение непосредственное и непрерывное.

XIV

Мы начали разговор с дел малых и кончили великими...

Понятно, я не хочу сказать этим, что великие, мировые последствия ждут нас как награда за кое-какие улучшения быта рабочих, за некоторое усиление действия справедливости в этой среде, за некоторое проявление в ней той организации, которую эти же рабочие имеют у себя в деревне. Понятно, что для великих дел нужен и предварительный великий труд.

Но я хотел только сказать, что с правильным идеалом, осмысливающим нашу жизнь, мы можем замечать ростки великого дела в самых даже малых зародышах всего *хорошего*, всего *улучшающего* жизнь. А если при сознательности у нас оказывается еще и способность к труду, то эти малые ростки, конечно, дорастут и до великих дел.

Для немецкого социального демократа с его ложным идеалом революции мирная организация рабочих в целях улучшения жизни кажется безыдейной и даже явлением печальным. Этим трудящимся людям стало лучше, но для революционера «чем лучше, тем хуже». Сторонник ложного идеала готов радоваться, если людям стало хуже жить, он, пожалуй, готов помешать «частичным улучшениям»... Не так рассуждает и не так относится к «частичным улучшениям» человек, имеющий идеал правильный.

Тот, кто знает, что дело людей — не ломать Богом созданные законы жизни в фантазиях о «новом, будущем строе», но хранить и возделывать данный нам социальный строй, тот понимает, что, наоборот, «чем лучше, тем лучше», ибо каждое улучшение, каждое малейшее достигнутое нами проявление идеала в жизни ведет за собою новые улучшения, новое совершенствование.

Не остается поэтому «без идеала» русский человек, работая над «мелкими улучшениями». Насколько он успеет, до какой степени осуществления идеала окажется ему возможным дойти? Это зависит от силы, от обстоятельств, от судеб Божиих. Но как бы мало мы ни сделали, во всяком случае мы сделали при этом не зло, а добро, пользу людям, а не вред. Это, во всяком случае, более достойно человека, нежели плодить зло...

Наша интеллигенция, от которой столь многое зависит в России, должна, однако, понять, что из числа «мелких улучшений» особенно чреваты благими последствиями именно улучшения в быте сословий.

Ложная теория революции уверяет, будто бы в истории только и есть, что «борьба классов». Это неверно: есть также их *союз*, и

именно союз создает нацию, и именно поддержание *союза*, а не господство одного класса над другим есть идейная и историческая цель государства. Поэтому велика и плодотворна задача — отыскать в каждую эпоху способы повышения этих «классов», составляющих в своем союзе целое общество, укрепить каждый из них порознь и упрочить их соглашение между собой. В этой задаче принимают участие и самостоятельные усилия каждого класса, и помощь власти, которая для того и существует, чтобы законодательно санкционировать справедливое и государственной силой подавлять все несправедливое. Этим именно путем растет и крепнет человек каждого сословия, и целое сословие, и вся нация, в совокупности и совместно со своим государством. Этим путем подготовляется и мировое значение учреждений, выработанных каким-либо народом.

Я заговорил о русских идеалах в связи именно с *рабочим вопросом*, потому что до сих пор у нас смотрели на все более возрастающее фабрично-заводское население совершенно *безыдейно*. Говорили и думали о *промышленности*, о *капитализме*. Но что такое представляет в своем внутреннем сложении нарастающий новый класс народа — об этом никто не думал, кроме разве марксистов, решавших дело, понятно, в том смысле, что у нас здесь нарождается «пролетариат», имеющий впоследствии произвести «социальный переворот».

В действительности фабрично-заводские рабочие — такие же русские люди, как всякие другие, и даже гораздо более русские по крови и по духу, нежели наша интеллигенция. В фабрично-заводском населении живут те же верования и традиции исторического русского народа, как и в крестьянстве. Способность и потребность организованной общинной жизни среди рабочих весьма велики, а между тем в своем внутреннем быте этот новый класс не получал до сих пор ни малейшего устройства.

Такое положение, конечно, совершенно ненормально, антисоциально. Если мы станем держать в состоянии сбродной толпы целые миллионы народа, то, разумеется, эти миллионы потеряют возможность вырабатывать в себе общественное воспитание, не могут сохранить никакой социальной дисциплины и, наоборот, могут лишь постепенно отрываться от общего дела русской нации, как действительно некоторый бездомный «пролетариат». Устроение этого нового «сословия» является одной из важнейших современных задач России, и в этой задаче мы должны исходить из тех же общих идеалов, на которых построены у нас и другие сословия, и вся Россия.

Новый «класс» должен быть введен в семью других наших клас-

сов, из «класса» превратиться в «сословие», сословно признанное государством и сословно государству служащее. Тогда он станет не угрозой, а лишь новой опорой русского национального строя.

Русские идеалы дают все исходные пункты для такого устроения. Наша интеллигенция на этом деле может получить лишь новое доказательство всеобъемлемости этих идеалов и убедиться, что, желая служить истине, она должна служить именно им, а не идеалам разложения, почерпаемым ею на Западе и создающим у нас столько хаоса, брожения, волнений, упраздняющих всякую созидательную творческую работу.

Но какова бы ни оказалась степень чуткости интеллигенции при действительных запросах русской жизни, нельзя не выразить надежды, что чуткость самой Власти русской не оставит без внимания несомненной нужды нарождающегося класса рабочих в правильном сословном устроении. И чем скорее начнется это устроение, тем легче будет поставить его на почву *русского* идеала, идеала не «борьбы классов», а *всеобщего союза сословий* под общей властью всем им одинаково принадлежащего государства.

РАБОЧИЕ И ГОСУДАРСТВО

I

В XIX веке перед странами новейшей культуры неожиданно для них выдвинулся так называемый рабочий вопрос, быстро превратившийся в общее пугало. Об руку с ним неизменно шли революции, потрясавшие государства, потрясавшие тысячелетние основы человеческого общежития. Миллионы рабочих проникались убеждением в том, что перед ними стоит или смерть, или полный переворот государственности и общественности. Они сами отождествляли свое дело с социалистической революцией, и такой же взгляд на рабочее движение охватывал другие классы. В результате получалась страшная взаимная ненависть и ожесточенная борьба с такими эпизодами, как выжигание родного Парижа коммунарами и «кровавая неделя» их беспощадного истребления «версальцами». Восстание, усмирение, террор справа и слева — вот что встает в воображении среднего «образованного человека» при мысли о рабочем движении.

В странах, раньше нашего вступивших в это тяжкое испытание, теоретическая мысль и практика уже давно стали различать внутренний устроительный смысл этих разрушительных движений. Но к нам в Россию рабочий вопрос вторгся в самых архаически-революционных проявлениях. По меньшей развитости, у нас уверовали в социальную революцию с таким же фанатическим жаром, с каким средневековые крестьяне ждали обещанного Мюнцером наступления Царства Божия.

В результате наши «союзы союзов» интеллигенции, организующие «всеобщие забастовки», наши рабочие, серьезно верящие, что им назавтра предстоит «взять в свои руки средства производства страны», наши революционеры, практикой «экспроприации» сливающие себя с подонками общества, наше невообразимое «ограбное» движение, эта причудливая смесь первобытной сословности с «передовым» анархизмом, — все это создает движение, способное, конечно, нагонять ужас даже на наших европейских соседей, а в русском патриоте порождать тяжкую мысль о наступающем разло-

жении великого государства, созданного тысячелетним подвигом русской нации. Но чем страшнее и опаснее этот взрыв безгосударственности, тем более необходимо для нас подняться на высоту понимания, способного уяснить не только «бессмыслицу» нашего состояния (что видеть нетрудно), но и тот «смысл», которым по своим внутренним тенденциям разрешается рабочее движение в его историческом развитии.

Этот внутренний смысл, все более уясняющийся за столетний период, может давать руководство практическим запросам русской государственности в умиротворении и устроении расшатанной страны; может точно так же освещать для самих рабочих разумный путь достижения их интересов.

II

Рабочий вопрос в самом широком смысле, то есть вопрос о положении трудящихся, конечно, стар как мир. О труде, его возможном обеспечении, его возможной выгодности человек должен был думать с тех пор, как начал есть и пить.

В этом всемирно-историческом «вопросе о труде» есть одна сторона, которая нечто освещает и в современном «рабочем вопросе», а именно тот факт, что задача добывания необходимых материальных средств всегда разрешалась не иначе, как в связи с социальной организацией.

На этом факте Марксом и Энгельсом воздвигнута их теория, ложная лишь в том отношении, что переставляет место основных факторов жизни, утверждая, будто бы социальные и политические отношения надстраиваются на фундаменте экономических. История и социология, рассматриваемые беспристрастно, показывают совершенно обратное соотношение. Но самый факт теснейшей связи труда с социальной и политической организацией трудящихся не подлежит никакому оспариванию.

Первобытные общества, воскрешаемые перед нами исследованиями Моргана, картины патриархального и родового быта, рисуемые библейскими повествованиями, родная история каждого современного народа — швейцарцев, русских, китайцев — совершенно одинаково говорят нам, что отношения трудовые регулируются отношениями социальными, в свою очередь регулируемыми отношениями политическими, так что без введения каждого трудового слоя в социальные рамки невозможно снискание «хлеба насущного».

Поэтому забота о регулировании трудовых отношений на почве социальной, с общим обо всех попечением государства составляет черту европейских государств первого тысячелетия их существования. Средневековые цехи и корпорации преследовали цель общей гармонии интересов, охраняя и потребителей, и все классы производителей. Тогда совершенно отрицалась мысль, некоторое время господствовавшая в XIX веке, будто бы экономические отношения устраиваются наилучшим образом свободной конкуренцией. Напротив, в те времена старались не допустить конкуренцию к обездоливанию трудящихся и потребителей. Правила корпоративные и стремления государственные вели к тому, чтобы обеспечить и рабочему известный минимум средств, и не допустить полного разрыва между рабочей силой и орудиями труда. Это достигалось не отрицанием собственности и не стремлением к уравнению ее между всеми, а тем, что трудящийся вводился с прочными и ясными правами в общую организацию производства, получая, таким образом, если не обладание орудиями труда, то обеспеченное право пользования ими. Такой организацией не допускалась безграничная конкуренция, в которой слабый обрекается на погибель или порабощение.

Дух государственности был таков, что закон иногда прямо предписывал хозяину давать рабочим «достаточную плату» (Англия, закон Елизаветы), и мировые судьи до XIX века имели обязанность следить за действительным исполнением этого.

Под давлением волнений ткачей в 1773 году парламент, рассказывают известные Сидней и Беатриса Уэбб («История рабочего движения в Англии»), принял предложение об установлении законодательным путем размера заработной платы, уполномочив судей определить размеры заработной платы, и настоять на соблюдении хозяевами таксы. При этом «один важный человек сказал ткачам, по словам одного из них, что правящий класс составил законы, а мы, народ, должны приставить им ноги». И вот временное соединение рабочих, возникшее с целью побудить правительство издать закон, превратилось в *постоянный союз* для наблюдения за его исполнением. «Союз» являлся представительством (перед мировыми судьями) как хозяев, так и рабочих, причем на основании показаний его периодически вырабатывался сложный тариф сдельной заработной платы.

Конечно, каждая система регуляции трудовых отношений годится не для всяких условий, а только для своего времени, как система Моисея создавалась именно для его народа и времени, как китайцы создавали свои земельные законы именно для себя и для своих условий и т. д. Но во всех этих системах было одно общее

качество: памятование того, что трудовые отношения требуют внутренней организации и согласования со строем социальным и что обязанность общественной власти требует *попечительного* отношения ко всему, слишком слабому для мирного отстаивания своих интересов.

Это и в государстве не есть что-либо «отсталое», но вечное требование самого смысла его. Власть государственная, получившая в свое ведение общественную силу принуждения, взявшая, как выражается Коркунов, «монополию насилия», изъемлемого из права частных лиц и групп, по самому смыслу своему принимает на себя обязанность не допускать таких положений, когда социально слабому нет другого выхода, как пускать в ход меры физического насилия.

Каковы были последствия прежней системы, на это отвечает вся история Европы. Именно эта система создала европейскую цивилизацию, развила в изумительной степени промышленность и торговлю и подготовила средства для господства Европы над земным шаром. В то же время внутри страны развивалось твердое доверие народа к государственной власти, внимательной к его нуждам. «Господствующей чертой промышленной политики XVI века (в Англии) была установка административных органов, которые должны были играть относительно промышленности ту же роль, какую раньше исполняли ремесленные цехи»; «Парламент этой эпохи находил совершенно правильным, что притесняемые рабочие обращаются к законодательной власти для защиты их заработка от урезки конкурирующими капиталистами». В свою очередь, это «укрепляло у рабочего люда всеобщую некогда веру в справедливость и хорошую политику, обеспечивающие соответственным законодательством "приличное существование" всем лицам, занятым в промышленности» (С. Уэбб. История рабочего движения в Англии. С. 35—36).

С различными вариациями таковы были повсюду рамки, в которых совершался труд в историческом обществе. Человек всегда трудился, принадлежа к какой-нибудь общине или корпорации, вообще к некоторой социальной организации, которая помогала его труду и улучшала его быт и обстановку. Он оставался членом общества, которое разными путями его поддерживало, и облагораживало его жизнь. Со своей стороны, государство не только охраняло право личности, но и поддерживало социальный строй. Возникши, как завершение социального строя, государство помнило, что он составляет основание его самого, заложилось о поддержании его сил в здоровом состоянии.

Но вот настал крутой перелом.

III

В конце XVIII и начале XIX века по стечению ряда обстоятельств, подрывавших прежний строй и прежние сословия, в Западной Европе произошла попытка нового построения государства на началах индивидуалистических, игнорируя социальный строй. Исходя из представления, что государство образуют лишь отдельные граждане, а не какие-либо их группы, возникла идея строя общегражданского. Теория первоначально заходила столь далеко, что признавала «сообщества» как бы явлением антигосударственным, вредным и прямо их воспрещала. Так, рабочие общества во Франции и Англии были запрещены в конце XVIII века, в остальных государствах эта тенденция повторялась по мере их присоединения к новому типу государственного построения.

По самому духу своему это «буржуазное» государство отказывалось от задачи попечительной и ограничивалось поддержанием свободных правовых норм, практически сводя свою деятельность чуть не к одним полицейским обязанностям, причем «полиция» понималась далеко не в том широком смысле, какой ей дало впоследствии развивавшееся полицейское право. Влияние граждан в государстве обеспечивалось представительством, но без всякого внимания к их социальному положению. А между тем, по справедливому замечанию Адольфа Пренса, в действительности «в политике нет просто человека, а есть торговцы, промышленники, рабочие, земледельцы, художники» (De l'esprit du gouvernement democratique. 1905). Для всех них важно представительство «интересов», а не отвлеченного права. Но вытекающего отсюда группового представительства новое государство не допускало иначе, как путем образования соответственных партий, а это путь для социального представительства почти невозможный. Политические партии очень быстро вырабатывают свои интересы, под давлением которых народные представители постоянно забрасывают интересы своих избирателей. Впрочем, государство общегражданского строя даже и по теории освобождает представителей от обязанности соображаться с требованиями избирателей.

А между тем в то время как государство отрешалось от связи с социальным строем, в последнем происходил целый переворот. В промышленности начался громадный приток наемных рабочих в центры производства. Это было время захвата Европой всемирных рынков, небывалого развития торговли, уменьшения значения внутреннего сельского хозяйства с громадным спросом рабочих рук на фабрики и заводы. Ежегодно растущие массы рабочих, «граждан»

нового государства, находили в центрах промышленного производства жизнь, хотя дающую заработки, но лишенную всякого внутреннего устройства. Они проживали в состоянии сбродной толпы, ничем внутренне между собой не связанные, брошенные на произвол неограниченной конкуренции, спроса и предложения труда и разнообразнейших колебаний производства. Никакие учреждения не регулировали этой жизни, не обеспечивали на черный день, не помогали ни увеличению заработка, ни разумному сбережению, ни выгоднейшему употреблению средств. Этот режим неограниченной свободы для немногих давал простор действия, вел к обогащению. Для всей же массы он оказывался режимом голодовок, разгула, кабака, тюрьмы, а в конце концов — как идеал, нелегко достижимый — указывал только богадельню.

В течение жизни одного поколения, говорят С. и Б. Уэбб, обрисовывая этот момент для Англии, средневековая политика покровительства со стороны Палаты общин сменилась политикой «административного нигилизма». Закон и правительство отказались вмешиваться в отношения нанимателей и рабочих. Рабочие сначала не верили такому перевороту, осыпали правительство жалобами, обращались и к королю. Но ничего из этого не выходило. Что было им делать? Государство отказывалось помогать. Являлась мысль стать самим на его место.

«Когда им отказывали в законодательном содействии, рабочие во многих случаях брали дело в собственные руки и стремились при помощи постановлений своих рабочих союзов сохранить то, что когда-то предписывалось законом». Так начинается развитие рабочего движения.

IV

Одновременно с этим явилось и учение социалистическое — не в смысле отвлеченной утопии, как бывало раньше, а в смысле практических попыток изменения существующего строя жизни. Здесь не место обрисовывать революцию социализма (об этом см. мою брошюру «Социализм в государственном и общественном отношении». М., 1907) и должно лишь напомнить, что его доктрины быстро перешли от организации изолированных, как бы сектантских общин к созданию партий, имеющих целью изменить строй целых современных государств и обществ. В социализме образовалось могущественное социально-политическое движение с резким революционным характером.

Эти два движения, *рабочее и социалистическое*, одновременно начавшиеся, неоднократно шедшие рука об руку и отождествлявшие себя, для многих и теперь представляются одним и тем же движением. Это, однако, весьма ошибочная точка зрения. Между этими двумя движениями есть лишь та идейно родственная черта, что оба они выражали протест общественности против той новой формы государственности, которая отрекалась от обязательной связи с социальным строем и кипящими в нем запросами классовых интересов. Но дальнейшее сходство прекращается. По происхождению они вышли из разных источников, по содержанию своему имеют совершенно различные тенденции и по внутренней логике развития должны приходить к различным результатам. Конечно, это глубокое различие не сознается очень часто и самими рабочими. Что касается социалистов — вся их тактика основана на отождествлении своих стремлений со стремлениями рабочих и на постоянном внушении рабочим, будто бы каждый «пролетарий» есть ipso facto (самим фактом. — *Ред.*) социалист, а «рабочая партия» есть непременно «партия социалистическая». Это в действительности совершенно неверно, и виднейший представитель немецкой социал-демократии Э. Бернштейн, анализируя «пролетарскую» идею, должен был сознаться, что «то, что мы (то есть социалисты) называем *пролетарским мировоззрением*, для пролетариев является вначале идеологией... Реальный рабочий нуждается в известном напряжении абстрагирующей мысли, чтобы освоиться с образом мысли тех пролетариев, которых предполагает теория... потому что *это мировоззрение не вытекает непосредственно из условий его жизни* (Реалистический и идеологический момент в социализме. 1898.).

Другими словами, «пролетарий» становится социалистом вследствие воздействия пропаганды, точно так же как магометанин под действием пропаганды может перейти в еврейство или буддизм. Но в социализме нет ничего специфически рабочего.

То движение, которое выходит из среды самих рабочих, то мировоззрение, которое вытекает непосредственно из условий их жизни, создают вовсе не социалистический строй, а организацию данного класса. То движение, которое создало социалистические партии, вышло, напротив, из среды революционной интеллигенции и имеет в виду не организацию рабочего класса для сожительства с другими классами, а создание из рабочих армии для общего переворота всего существующего строя.

Чисто рабочее движение везде, где оно проявлялось сколько-нибудь самостоятельно, выражалось в формах профессиональной организации, имея стремление к улучшению положения данного

класса. Социалистические партии, имея только революционные цели, в лучшем случае терпели это движение, стараясь им воспользоваться. Улучшения быта рабочих они никогда не желали, потому что оно лишь ослабляет революционное настроение. В. Кулеман совершенно правильно упрекал когда-то германскую государственную власть в непонимании такого соотношения социалистического и рабочего движения и говорил: «Профессиональное движение есть смертельный влаг социал-демократии. Только полнейшим непониманием окружающих социально-политических отношений можно объяснить тот факт, что чиновники, обязанные законом бороться против социал-демократии, не употребили всех средств для поддержания профессиональных союзов» (Профессиональное движение).

Само собой разумеется, что этот упрек справедлив лишь в отношении тех случаев, когда государство относится враждебно к *действительному* профессиональному движению, а не к тем подделкам его, которые организуют социалистические партии вовсе не для преследования профессиональных целей, а для толкания рабочих к социальному перевороту.

V

Для конкретного пояснения действительного отношения государства, рабочих и социализма в этой трагедии, наполняющей тревогой весь культурный мир, лучше всего служит ход рабочего движения в Англии, где этот сложный процесс, ранее начавшись, успел себя выяснить более, чем в других странах.

В ту эпоху, когда государство отреклось от идеи попечения о благоустройстве социальных слоев, сословий, классов, рабочие, брошенные на произвол судьбы и собственных своих сил, еще в конце XVIII века проявили революционное настроение. Сами по себе рабочие были недовольны лишь *безучастием* государства. Но в это же время явилась социалистическая доктрина, которая указала им принципиальное отрицание государства. Ее выдвинул Роберт Оуэн, родоначальник новейшего социализма.

Его учение практически очень сходится с учением Карла Маркса, создавшего позднее «социальную демократию». Оуэн в 1833 году составил план национальных учреждений, которые бы соединили все рабочие промыслы с тем, чтобы фабрики перешли в руки «национальных компаний» и частная конкуренция была совсем уничтожена. Все отрасли промыслов должны были при этом явиться союзами всех рабочих данного промысла.

Этот план, составлявший попытку полного социалистического переворота, предполагалось осуществить в самом ближайшем будущем, и к национальному рабочему союзу, для того организованному, в 1834 году примкнуло не меньше 500 000 человек рабочих.

Каков смысл этого движения в отношении государства? Государство отказалось от исполнения социальных обязанностей. С этого момента оно становилось как бы не нужным, бесполезным для людей, все жизненные интересы которых связаны с их социальным положением. С другой стороны, не представлялось возможности урегулировать эти интересы без какой-либо высшей власти, охватывающей своим воздействием всю страну. В этот момент социализм подсказывает рабочим, что государство можно заменить их собственным классом, организованным во всей совокупности и взявшим власть, теперь принадлежащую государству. Рабочие поддались влиянию этой идеи, и вот движение рабочее сливается с социалистическим, и на целые двадцать лет Англия становится ареной хронического восстания, проявляющегося то в мелочных столкновениях, то в огромных «всеобщих» забастовках, то в терроре, то даже в попытке нашествия на Лондон стотысячной армии рабочих.

Это социалистически-рабочее движение, поддерживаемое политическим радикализмом интеллигенции, было остановлено двумя обстоятельствами: во-первых, английская власть и угрожаемый класс капиталистов держали себя с обычной британской твердостью, ни разу не дрогнули перед угрозами и насильственной борьбой и безусловно доказали рабочим, что переворота, к которому они стремятся, ни в каком случае не допустят. Но, во-вторых, государство под влиянием протеста рабочих обнаружило в то же время известную готовность сойти с буржуазной точки зрения невмешательства в межклассовые отношения. Англия первая возвратила рабочим свободу союзов, ввела ограничения в эксплуатацию женского и детского труда, создала фабричный инспекторат. Рабочим постепенно была предоставляема все более широкая возможность заботиться об улучшении своего положения. Под влиянием этих обстоятельств рабочие с 1850-х годов совершенно изменяют направление своего движения. Они начинают всесторонне устраивать свой быт, создают в своей среде множество разнообразных союзов, обществ, которые рядом учреждений связываются друг с другом. Организации профессиональных рабочих союзов вступают на путь повышения заработной платы то путем борьбы с хозяевами, то путем соглашений. Для этого выработано множество разнообразных межклассовых учреждений: третейские суды, примирительные камеры, система подвижных шкал, нормирующих повышение или понижение заработ-

ной платы. Рядом с этим идет устройство взаимовспомогательных касс, кооперативных обществ и т. д. В результате вместо толпы образовывался организованный класс. Не все рабочие наемного труда охватываются этими организациями, но можно сказать, что вся масса рабочих более или менее воспользовалась тем улучшением жизни, какое создано ими. Например, в Нортумберландском горном округе всех углекопов 36 000 человек. Из них в рабочем союзе состоит 23 тысячи. В камере же соглашения — всего 4 тысячи. Камера по своим операциям производит довольно значительные расходы, которые падают только на ее членов. Результатами же выработанных соглашений пользуется более или менее весь горнорабочий Нортумберланд. (А. Зотов. Соглашение и третейский суд. СПб., 1902).

И вот с тех пор, как началось это самостоятельное рабочее движение, связь между ним и социалистическим порывается.

К. Маркс, живя в Лондоне, создал германскую социал-демократическую партию. В Лондоне же образовалась и окончила существование международная ассоциация рабочих. Но никакая пропаганда не могла уже связать английскую рабочую партию с социализмом, и на Бельфастском конгрессе 1907 года представители около 1 000 000 рабочих, входящих в организации, отвергли (против 98 000 человек) предложение внести социалистические требования в рабочую программу.

VI

В отношении континента пришлось бы войти в очень сложную работу для того, чтобы разграничить тенденции рабочего классового движения и тенденции социалистические, которые постоянно старались войти в рабочий класс и имели на это тем более удобств, что — по ошибочности действий буржуазного государства — социалисты по большей части являлись первыми глашатаями организации рабочих.

Небесполезно лишь указать, что для главной страны рабочего движения и социально-демократического движения, то есть для Германии, силы социальной демократии обычно крайне преувеличиваются. Общественное мнение невольно поддается социально-демократической рекламе, кричащей всем и всюду, будто бы социально-демократическая партия есть душа и командующая сила рабочего класса. Однако политическая статистика показывает, что между рабочим движением и социально-демократической партией далеко не прямое отношение. На выборах в рейхстаг социалистическая партия

получает за последнее время 3 200 000 голосов, между тем как число всех организованных рабочих, при самом широком подсчете, определяется для 1906 года в 2 300 000, в том числе считая 500 000 рабочих не только не социалистов, но и враждебных им (как, например, христианские союзы, гиршевские). Рабочими «своими», находящимися «под ее управлением», социально-демократическая партия обычно называет «свободные союзы», число членов которых составляет 1 800 000 человек.

Но даже и с таким счетом видно, что огромнейшее число голосов на выборах социалисты (в чем сознаются и сами) получают не *от рабочих*, а от самой разнообразной «оппозиции». Что касается числа лиц, *несомненно* принадлежащих к партии, то есть платящих котизацию, то оно довольно давно не превышает 400 000. При последних выборах в рейхстаг число лиц, вносящих правильную котизацию в социал-демократическую партию, снова определялось в 400 000 (см., например, корреспонденцию «Revue Bleu», 1907, № 3). Эта цифра как бы застыла, в то время как рост *рабочих* организаций огромен и капиталы собственно на рабочие нужды представляют цифры поразительные. Так, например, один только союз рабочих металлического производства по смете на 1906 год имел дохода в 7 877 000 марок (Э. Бернштейн. Германские рабочие союзы. — Русские ведомости, 1907, № 84).

Таким образом, если бы даже счесть все эти 400 000 человек за рабочих (что, конечно, неверно), то все же окажется, что партия располагает из 2 300 000 организованных рабочих всего только 400 000 человек, готовых пожертвовать ей хоть обязательную котизацию. Этот факт тем важнее, что организация немецких рабочих начата *социалистами* еще со времен Лассаля. Достаточно вдуматься в эти цифры, чтобы понять отсутствие в Германии особенного страха перед социал-демократией, которая не раз назначала сроки переворота и никогда не осмеливалась начать в действительности хоть малейшее восстание.

Несомненно, что в Германии *рабочее* движение и *социально-демократическое* движение представляют точно так же два *различных* течения, отождествляемые только в рекламе партии, которая пользуется этим для придания себе кажущегося значения.

VII

Слияние рабочего движения с социалистическим, поскольку оно происходило, было всегда *случайным*, обусловленным даже не столько

социалистической пропагандой, сколько уклонением государства от его естественной роли.

Где бы мы ни рассматривали промышленных рабочих, они сами по себе, во всем, что думали или делали самостоятельно, не проявляли ни отрицания государства, ни даже законности смысла существования других классов. Их собственные действия показывали одно желание: не быть эксплуатируемыми, нищими, бесправными. Они, как одинаково формулировалось в Англии рабочими XVI века и рабочими союзами XIX века, хотели иметь «приличное существование». Желание вполне законное. У промышленных рабочих классовая идея выдвигалась только в смысле самозащиты, а не в смысле захвата команды над всеми другими классами.

Социалистическая идея, напротив, во всех ее доктринах содержала отрицание государства и классов. Социализм в идейном отношении есть главнее всего непонимание государственности, каковое непонимание обострено главным образом ложным направлением буржуазной государственности. Государство «общегражданского строя» фактически превращалось в захват государства господствующим (сильнейшим) классом капиталистов. Не умея отличить злоупотребления от существа явления, социализм пришел к мысли построить общество без государства.

В те моменты, когда государство забывает свою «надклассовую» обязанность, рабочие и поддаются пропаганде социалистов. Но когда деятельность государства принимает нормальное направление, связь рабочего движения с социалистическим начинает нарушаться или совершенно порывается.

Таков, конечно, и будет исторический исход этой коллизии, ибо государство в конце концов возвращается к исполнению обязанностей.

Государство, в противность мнению социализма, по своему смыслу и практике есть внеклассовое учреждение, организация общей власти над всеми классами, над всеми национальными слоями. По смыслу своему (и по исторической практике) государство не создает общества и не порабощает его, а только регулирует действие тех разнообразных сил, которые в нем возникают самостоятельно. Если бы вопрос истории состоял в создании коммунизма и если бы в обществе был действительно один только составной элемент — рабочие, то государство легко бы могло стать социалистическим даже без особенных потрясений. Это не противоречило бы ни его смыслу, ни его обязанностям. Но природа общества такова, что в нем *не один* класс, а много, и для совместной жизни общества все они, каждый по-своему, необходимы. Только в их совокупности обще-

ство достигает своих целей: дать людям обстановку разумную, обеспеченную материально и нравственно, со способностью прогрессивно развиваться. Будучи властью, специально созданной не кем-нибудь одним, а всеми, для охраны и регуляции не кого-либо одного, а всех, государство не в состоянии отказаться от этой роли, не может превратиться в служебное орудие одного какого-либо класса, не страдая и не погибая в конце концов.

В истории бывало: все классы старались получить преобладающее влияние в государстве, а если возможно, и совсем захватить его в свои руки. Но это настолько противно природе государства, что такие попытки каждый раз при малейшем успехе вызывают уже изуродование государства и революционные движения, которые восстанавливают его в истинном виде и назначении. Если в нашу эпоху могло развиться рабочее революционное движение, то именно потому, что буржуазия XIX века успела чрезмерно захватить государство в свои руки и придать ему (хоть временно и с множеством исключений) *классовый* характер. Социализм же хочет возвести эту уродливость в принцип и, придавая случайным, исключительным явлениям значение основного закона, предлагает совсем уничтожить государство и заменить его классом рабочих. Все остальные классы при этом упраздняются, вымирают и вводятся в состав рабочего класса. Но такое построение на всех пунктах есть сплетение невозможностей и ошибок.

VIII

Один из талантливейших социалистических публицистов нашего времени Максим Леруа (Эволюция государственной власти. Синдикаты чиновников), объединяющий взгляды социальной демократии и анархизма, рисует будущее общество в виде автономных профессиональных союзов. Единение их поддерживается тем, что все производства и профессии взаимно необходимы и сами собой находятся в известных соотношениях. В числе профессий имеется и всеобщее осведомление о потребностях и средствах всей сети автономных союзов — это задача, которую будут исполнять трансформировавшиеся союзы тех людей, которые ныне составляют «бюрократию». Максим Леруа верует, что никаких взаимных насилий между этими автономными союзами не будет происходить, так как спорные вопросы будут отдаваться на всенародное обсуждение и голосование.

Как назвать это, как не маниловскими мечтаниями?

Но совершенно ясно, что тут на каждом шагу потребуется вмешательство какой-то принудительной власти. Союз производит, положим, мясные продукты и доставляет их другим союзам, а самому ему нужны одежды, колониальные продукты, инструменты и т. д. Все это ставит его в обмен с множеством других союзов — производительных, перевозочных, «бюрократических» и т. д. По какому же расчету все они будут обмениваться? Кто будет примирять споры о соотношении количества и качества продуктов? Обращаться к всенародному голосованию — каждый раз, по всем миллионам спорных пунктов — это значит осудить весь земной шар вечно проводить время в разборе споров. Да и нельзя решать всенародным голосованием такие вопросы, о которых голосующие, по отдаленности, даже не могут иметь понятия. Наконец, если бы даже всенародное голосование и решило вопрос, то нужно, чтобы решению *подчинились*, не на словах, а на деле, и не с задержками, а тотчас. Ибо если от исполнения решения зависит ежедневная пища данного обиженного союза, то замедление на одну неделю срока может осуждать его членов на голодную смерть. Волей-неволей все союзы сами потребуют назначения (хотя бы и всенародным голосованием) какой-нибудь близкой к каждому власти, притом же снабженной принудительными полномочиями. А раз это есть, стало быть, возрождается современное государство, как феникс, из пепла бумажных теорий.

Государство неизбежно. Чем более мы заботимся о достижении справедливости, тем неизбежнее и необходимее такая принудительная власть, стоящая, во имя общего блага и закона, над всеми лицами и группами. Если раздробленное общество не находит способов для законного восстановления государства, то потребность общей власти будет удовлетворена, как не раз бывало, системой узурпаций. Союзы, наиболее необходимые, как «бюрократические» или перевозочные (железнодорожные, пароходные и т. д.), постепенно сами начнут придавать своему голосу решающее значение. Пользуясь фактической силой и преследуя личные интересы, они начнут заставлять другие союзы давать и брать в обмен то, что решит эта самовольная власть. Такая роль для общества столь необходима, что все согласятся молчаливо терпеть даже эксплуатацию и подчинение, лишь бы только ценой их получить стройный порядок.

Но хотя даже плохая власть для общества лучше, чем никакой, тем не менее оставаться при ней вечно нет расчета, и поэтому, достигнув снова государственности при помощи «благодетельной тирании», люди станут далее стремиться к тому, чтобы заменить

узурпацию законной властью, чего, конечно, и достигнут после ряда революций. В общей сложности в результате социалистического опыта, если он основан на свободе, человечество приводится лишь к тому, чтобы сызнова проделать свою прежнюю историю, ту самую, посредством которой оно из первобытной беспорядочности пришло к государственности.

В тех же случаях, когда социализм не забывает о необходимости порядка, он приходит к обратным абсурдам: бесконечным стеснениям личности, в результате которых жизнедеятельность общества неизбежно ослабляется и угасает. Таковы «положительные» проекты — от старого Томаса Мора до новейшего Менгера. Чувствуя себя между Сциллой и Харибдой, партийные публицисты социал-демократии, как Каутский или Либкнехт, очень охотно избегают выставлять ясные планы под тем предлогом, что предвидеть точное устройство будущего невозможно. Это верно, но если они сами не знают, куда идут, то на каком основании можно уверять, что их неизвестное будущее должно оказаться лучше настоящего? Мы же знаем, что *единственное* учреждение, способное совместить и *свободу,* и *порядок*, есть государство, вследствие чего будущее, построенное на уничтожении государства, будет несомненно *хуже* настоящего.

IX

Пока либеральная и социалистическая интеллигенция строит и перестраивает свои доктрины, действительная жизнь подвигается по своим внутренним законам. Классы, оставленные без регулирования, сами начали работать над своим устроением, да и государство, в силу опасности явившихся революционных движений, также воспрянуло и, в противность либеральной доктрине, начало возвращаться к своей естественной роли верховного попечительства над всеми классами и сословиями.

Тот самый XIX век, который начался с «административного нигилизма», теорий «laisser faire», кончился среди глубокого развития теории государственного и полицейского права и при всестороннем расширении и углублении государственного воздействия на разные стороны жизни. В этом отношении рабочее движение имеет крупную историческую заслугу, но совсем не ту, какую ему навязывают сочиненные интеллигенцией теории «пролетарской идеи».

Рабочее движение показало, что человеку немыслимо жить иначе, как в классовой обстановке, которая вследствие этого нуждает-

ся во внимании государства уж по крайней мере не меньше, чем улучшение путей сообщения, прорытие каналов, устройство плотин и т. п. Странно было бы, действительно, если бы человек сознательно приспособлял к нуждам своим законы материальной природы и оставлял вне сознательного действия законы социальной природы. Рабочее движение не только показало, какие катастрофы угрожают при этом, но в разнообразной деятельности своих союзов обнаружило и пути для организации общественности в новых условиях.

Когда средневековое сословное построение оказалось уже непригодным, по распадении прежних сословий, государство как бы растерялось и не знало: нужно ли устраивать что-либо новое? и как его устраивать? Рабочие союзы своей деятельностью именно и дали указания как на необходимость, так и на способы нового устроения.

Рабочие союзы, организуя свое сословие, дали также толчок организации класса предпринимательского, и эти две армии, которые, по старой теории «laisser faire», должны были быть предоставлены «свободной борьбе», дали образцы таких страшных столкновений, что государство не могло не убедиться в обязанности охраны хоть третьих лиц. Но охрана оказывалась делом трудным, когда борьба классов стала доходить до «всеобщих» забастовок, с одной стороны, и до таких, с другой стороны, «трестов», которые угрожают свободе самого государства, как это уже проявлялось в Америке.

Под влиянием такой force majore историческое воззрение на попечительные обязанности государства, временно отброшенное теоретической мыслью, стало возрождаться. Начинается снова вмешательство государства в отношения, казалось бы, частноправные. Сначала делаются шаги к охране неполноправных лиц, в силу этого требующих известной опеки. Но охрана детей и женщин оказывалась недостаточной. Становилось ясно, что и политически полноправные лица могут быть слишком неравносильны для того, чтобы государственная совесть и безопасность могла предоставлять их участь исходу простой свободной конкуренции. Ход событий показал, впрочем, что конкуренция не остается «свободной». Рабочие, будучи слабы каждый в отдельности, начали искать силы в единении. Это придало им такую силу, что, в свою очередь, предприниматели стали бояться оказаться порознь слишком слабыми и точно так же начали объединяться. Таким образом, *конкуренция личностей* все более стала исчезать и заменяться *конкуренцией коллективностей*. Однако и перед коллективностями скоро вырос тот же вопрос, какой был раньше перед отдельными лицами. Пришлось выбирать одно из двух: или быть побежденным, или соединяться в союзы союзов.

Поле действия «свободной конкуренции» все более суживалось, и перед современными обществами уже рисовалось в недалеком будущем разделение на *два* непримиримо-враждебных лагеря, члены каждого из которых уже перестали быть свободными. Как рабочий должен подчиняться союзу, так и предприниматель — своему синдикату. Если бы процесс этот был допущен до полного завершения, то член каждого класса внутри своих организаций имел бы не больше свободы, чем солдат в армии. Но тут невольно является вопрос: чем же такое лишение свободы труда и конкуренции лучше ограничений, налагаемых государственным вмешательством? Ограничение государственное имеет, по крайней мере, ту выгоду, что действительно прекращает междоусобицу, тогда как при борьбе классовой, дошедшей до логического развития, свобода личности исчезает, а умиротворения все-таки не достигается.

Сверх того, по самому существу своему государство всегда было охраной свободы личности, но такая роль неисполнима для него при отречении от воздействия на социальные слои.

Под давлением такой логики фактов государственное вмешательство стало в XIX веке мало-помалу распространяться и на классовые отношения полноправных граждан. Во имя общественного блага, во имя порядка, во имя интересов личности государство начинает устанавливать обязательные меры для достижения тех же целей, какие ставят себе борющиеся классы. Началась законодательная нормировка труда, его продолжительности, его условий, началась защита здоровья населения. Дело дошло даже до государственной установки страхования для обеспечения увечных, престарелых и т. д.

Все это было окрещено противниками как «государственный социализм». Тут, однако, явление совершенно обратное. Социализм стремится установить однослойное общество, с уничтожением классов, откуда вытекает и отрицание надобности в государстве. Отмеченная деятельность государства, напротив, стремится *охранить* классы, привнеся в их взаимоотношения правильные нормы, при которых по возможности исключалась бы их взаимная эксплуатация и поддерживалось их взаимное содействие.

Конечно, такое вмешательство государства, по существу, совершенно необходимое, может быть доводимо до неразумности. Но это уже вопрос политики, а не принципа. Самый верный принцип может дать место для плохой политики, и недостатки последней не подрывают принципа.

Для выяснения исторического смысла рабочего движения важно, однако, не то, насколько правильно и плодотворно было вме-

шательство государства, а то, что в этом выражалось *сближение* рабочего движения с деятельностью государства. Даже в отношении пунктов необходимого вмешательства государство обильно пользовалось указаниями, какие давала практика рабочего движения. Деятельность государства и творчество социальных слоев стали сближаться, как это было в средние века и во все века существования человечества.

X

На этом пути уже вырисовывается такое явление, смысл которого доселе еще очень мало сознается. Классовое движение и борьба, заставив государство привносить некоторые обязательные нормы в межклассовые отношения, бессознательно для всех ведут к новой организации сословности, не средневековой, не римской, не индийской, а новой сословности.

В научном определении сословие есть не что иное, как государственно признанный и регулированный класс. Класс есть явление непреднамеренного естественного расслоения общества. Когда же государство налагает свои обязательные регуляции на этот слой, он делается сословием.

В современных передовых странах под влиянием их типических национальных особенностей этот процесс возрождения сословности происходит неодинаково. В Англии он совершается преимущественно на основе *самоуправления*, которое лишь признается государством при минимальном содержании вмешательства. В Германии, напротив, государство принимает более активную роль и становится как бы во главе движения.

Влияние Пруссии отразилось на Германии, влияние же последней — на многих других странах. И вот мы видим уже такие явления, как, например, установление промышленных судов, состав которых организуется из классового представительства (от предпринимателей и рабочих), но под эгидой государства и с обязательностью решений, некогда предоставлявшихся только «свободному соглашению». По германскому промышленному уставу, по горному закону, так называемые постоянные комитеты рабочих делаются учреждением обязательным, и внутренний распорядок фабрик и заводов во многом ставится в зависимость от соглашения хозяина с рабочим комитетом. По взаимному соглашению их правила могут охватывать такое попечение над бытом рабочих, которое привело бы в ужас «свободную» мысль начала XIX века. Так, устанавлива-

ются правила пользования рабочими теми учреждениями, которые создаются на фабрике для их блага. Вводится надзор за несовершеннолетними, чтобы они не покидали родительского дома в слишком раннем возрасте, не утрачивали стремления к сбережениям, не посещали слишком усердно харчевен и зал для танцев, не женились в слишком раннем возрасте. Вся эта забота о здоровом состоянии социального строя входит, таким образом, уже в область государственного попечения посредством его связи со слоем рабочих и хозяев.

По австрийскому закону о промышленных судах, в это социально-государственное учреждение целый ряд дел вносится обязательно. Это не добровольный третейский суд, а официальный, обязанный рассматривать недоразумения между владельцами предприятий и рабочими и между рабочими одного и того же производства, причем члены суда избираются хозяевами и рабочими, а председатель назначается министром, члены суда приносят присягу, получают вознаграждение. В довершение, это учреждение получает право вносить в административные сферы предположения по промышленным вопросам производств своей компетенции.

Еще далее заходит германский законопроект об учреждении «Имперского рабочего управления» (Reichar beitsamt): учреждение чисто государственное сверху, а в нижних разветвлениях своих постепенно сливающееся с сословными. Так, окружное «рабочее управление» имеет председателем лицо по официальному назначению, а члены назначаются «рабочими палатами». Эти же последние составляются по выборам, наполовину от предпринимателей, наполовину от рабочих.

XI

В общей сложности, отвлекаясь от содержания митинговых речей и пропагандистских брошюр и вникая в содержание фактов, нельзя не видеть, что в действительности рабочее движение XIX и XX веков имеет в отношении государственности и социализма совсем не те тенденции, которые провозглашены в социалистических «символах веры».

Не разрыв с государством, а сближение, не уничтожение государства, а расширение государственной компетенции — вот что показывают факты государственно-рабочих взаимоотношений в их историческом развитии. И по мере того как определяется эта тенденция рабочего классового движения, связь его с

социализмом бледнеет, становится слабеющим пережитком столетней старины.

В конце такой эволюции социализм может увидеть себя только незначащей сектой или кабинетным умозрением. На арене же истории рисуется в будущем лишь государственность, обновленная и усиленная более сложным содержанием.

Бесспорно, на пути к этому будущему перед государством стоит ряд трудных вопросов. Так, требуется примирить при нынешних условиях свободу и обязательность в наилучших для процветания личности и общества условиях. Средневековая регламентация теперь неповторима. В свое время она достаточно соответствовала потребностям, но теперь копировка ее была бы вредна и нестерпима. В то же время и замена ее необузданным индивидуализмом уже стала невозможной и столь же нестерпимой. Сами социальные слои отвергают ее в своей добровольной организации. Итак, здесь потребно новое построение государственного попечения, которое должно оставить место свободе несравненно более широкое, а в то же время ввести современные классы в регулируемые рамки, то есть возродить в новых формах дух сословности, присущий самим законам общественной жизни.

Другой трудный и сложный вопрос составляет система представительства, необходимая для государства будущего.

Система представительства, выдвинутая XVIII веком и развитая в нынешнем конституционном праве, явно непригодна для государства, ставящего себе сколько-нибудь глубокие задачи общественного характера. Она настолько неудовлетворительна, что ее существование компрометирует самую идею государства и порождает невозможные фантазии о самоуправляющихся союзах и синдикатах. Государству, возвратившемуся к социальным обязанностям, необходимо *социальное*, а не *общегражданское* представительство, и достойно внимания, что к нему прокладывает путь то же рабочее движение, которое выдвинуло на вид социальные задачи государства.

Действительно, рабочие, несмотря на помехи социализма, являются в парламентах с заметным характером сословного (классового) представительства. Он вносится ими не по какой-нибудь сознательной теории государственного права, так как вообще рабочий класс доселе не выставил, к сожалению, крупных теоретических сил. Но самый характер социального положения таков, что, повинуясь инстинкту, рабочие представители постоянно нарушают современную идею представительства и воскрешают идею сословную. Они бессознательно делают то, на что уже обращают внимание

передовые умы науки. Действительно, те задачи общественного попечения, которые сами, как бы силой, возродились в современном государстве, не осуществимы иначе, как с изменением характера народного представительства. «Граждане вообще», представители какой-то отвлеченной нации, не в состоянии иметь того тонкого понимания классовых, сословных, социальных нужд и связи с ними, какое нужно государству при определении обязательно устанавливаемых норм межклассовых отношений. Для этого требуется постоянная помощь социального, классового, профессионального представительства.

На пути к его созданию перед современным государством стоят чрезвычайные помехи со стороны множества научных предрассудков, воспитанных буржуазной идеей, и еще более личные интересы могущественнейшего современного класса профессиональных политиканов. Но то, что *необходимо*, без чего нельзя обойтись, всегда *совершается* в истории, какие бы силы ни старались этому препятствовать.

Можно замолчать и заглушить идею передового мыслителя, провидящего смысл грядущего из содержания настоящего. Можно низвергнуть и загнать в бессилие передового политического деятеля, задевающего, во имя общественного блага, интересы политически господствующих слоев и партий. Такими путями можно оттягивать осуществление необходимого или искажать первые шаги творчества на пути к нему. Но в конце концов реальное содержание общества непременно воплотится в государственных формах, необходимых для функций общества, и когда потребность окончательно назреет, за исполнение задачи возьмутся даже те самые, которые раньше ей мешали, и проведут необходимую реформу из тех же побуждений, из-за которых мешали ей раньше.

АЛЬТРУИЗМ И ХРИСТИАНСКАЯ ЛЮБОВЬ*

I

В нравственной жизни человека проявляются два основных чувства, на которых воздвигаются и системы морали, — это так называемый **альтруизм** и христианское чувство **любви**. Вопрос об отношении между ними чрезвычайно интересен теоретически и важен практически. Разумеются ли под этими двумя названиями два *различных* чувства? Или альтруизм и христианская любовь — *одно и то же* чувство, дающее в своем развитии одни и те же этические последствия?

Очень многие, едва ли не большинство наших современников, не различают этих чувств и понятий. Многие даже не считают полезным различать, полагая, что такими разграничениями создается только бесплодное расхождение между христианством и внерелигиозной моралью. Выражения «альтруизм» и «христианская любовь» употребляются безразлично — даже у многих духовных писателей.

В действительности это объединение альтруизма и любви в христианском смысле, я полагаю, совершенно ошибочно теоретически, а практически способно угрожать не только чистоте христианской морали, но даже в корне искажать ее смысл.

Оговорюсь, что я вовсе не хочу подчинять разыскания *истины* каким бы то ни было чисто практическим соображениям о пользе. Вопрос о том, что полезнее для людей — альтруизм или христиан-

---

* Это рассуждение об «Альтруизме и христианской любви» еще в 1892 году обратило на себя внимание известного канониста профессора Павлова со своей положительной стороны, но оно носило тогда отчасти полемический характер. Настоящее издание освобождено от этого устарелого полемического элемента, который для современных читателей способен скорее затруднить сравнение альтруизма и христианской любви как основ морали.

ская любовь, — я совершенно предоставляю свободному решению ума и совести каждого. Но именно в интересах истины настаиваю на полном различии и противоположности между альтруизмом и христианской любовью. Смешивая эти два чувства, христианин впадает в «грех мысли». А по каноническому посланию святого Григория Нисского, «грехи, касающиеся мысленной способности души, признаны от отцов *тягчайшими*». В этом отношении христианство и наука совершенно, как видим, сходятся. «Грех мысли», то есть ошибка в понимании факта, создает ложь в научном смысле, создает ложь и в христианском смысле. Разбирая вопрос об отношениях между альтруизмом и христианским чувством любви, мы должны руководствоваться исключительно соображением о том, чтó есть *правда*. Одно ли и то же это чувство или два различных чувства? А полезно или не полезно создавать перегородки между христианами и нехристианами — это уже вопрос прикладной пользы, не относящийся к вопросу о правде. Я только твердо верю в то, что *истина* не может быть вредна *истине*. Значит, всякая правда полезна для христианства, а всякая ошибка мысли может быть лишь вредна ему.

«Грехи мысли» признаны от отцов «тягчайшими» из всех...

II

Альтруизм есть высшее нравственное понятие, до которого доработалась человеческая мысль, оставившая почву христианства. Любовь есть высшее нравственное понятие, открытое людям христианством. Одно ли это понятие? Конечно, нет ничего необычного в том, что люди естественным путем доходят до понимания того же, что им показывает и Откровение.

Есть, однако, кое-какие соображения, делающие очень сомнительным, чтобы в данном случае истина естественная совпала с истиной откровенной.

Если бы допустить тождественность альтруизма и христианской любви, то должно было бы признать, что христиане и нехристиане живут одним и тем же нравственным началом. Если бы это было так, то пришлось бы далее признать, что религиозный элемент не имеет для этики никакого *реального* значения.

В самом деле: человек, не имеющий о Боге никакого понятия, не прибегающий к помощи Божией и даже отвергающий ее, живет, говорят нам, совершенно *той же* нравственной жизнью, как и христианин, который и милостию Божией, и личными усилиями, и благодатной помощью Церкви представляет живой храм, место,

где почивает Господь. Если бы факты были таковы, то, стало быть, наше отношение к Богу и обратно не имеет никакого значения для нравственной жизни. Но эта точка зрения совершенно несовместима с христианством. Христианство — религия духовной жизни, жизни в Боге, она вся в нравственном мире. Доказать, что нравственная жизнь с Богом или без Бога совершенно одинакова, — это значит доказать иллюзорность и всех остальных понятий христианства.

Эти выводы заставляют весьма усомниться в правильности посылок, их дающих, то есть в точности отождествления альтруизма и христианской любви. Нельзя также не обратить внимания на то, что при установке «научной», внехристианской морали понадобился именно *новый* термин. Христианское понятие и термин *любви* существовали уже почти две тысячи лет, и, однако, Адам Смит счел нужным в основу своей морали положить *сочувствие, симпатию*, хотя он вообще против христианства ничего особенно не имеет. Огюст Конт, устанавливая основы нравственности, опять предпочел сочинить новый термин — *альтруизм*.

Это искание новых терминов никак не было делом прихоти. Тонкие аналитические умы Смита и Конта не могли не увидеть, что чувство, ими разбираемое, совсем не то, которое христианство определяет как *любовь*. Это чувство не было незнакомо христианским отцам, великим и тонким психологам. Но чувство это — порядка низшего (с их точки зрения). Оно для христианских отцов ничуть не основа морали, *а лишь психологическая почва, на которой можно взрастить действительную любовь.* Они и пользовались ею, как пользовались почвой эгоизма, но в основу ставили иное чувство. Для моралистов «научных», которые хотели анализировать нравственность вне каких бы то ни было «предположений» о Боге, являлась, напротив, необходимость опереться именно на это чувство симпатии, или альтруизма. Приходилось дать ему название, так как с христианской любовью оно не совпадало. Поэтому и явился *новый термин.*

III

Нетрудно убедиться, что О. Конт был в этом прав. У человека в действительности есть и то, что христианство культивирует как *любовь*, и то, что позитивная мораль культивирует как *альтруизм*. Это последнее, как сказано, было известно христианству.

Святой Василий Великий объясняет, что Бог, ставя пред человеком обязанность развивать в себе чувство *любви*, дает ему для этого возможность и облегчение в виде известных природных

свойств, которые святой отец не боится свести почти в зоологическую область. «Кто не знает, — говорит он, — что человек есть животное кроткое и общительное, а не уединенное и дикое» (Творения. Изд. 1892 г. Т. V. С. 96). Хотя, таким образом, этот «альтруизм» кроется даже в животной природе человека, однако, как тут же напоминает святой Василий Великий, Христос в «любви» принес нам «заповедь *нову*». Ясно, что новая заповедь не тождественна с первобытным зоологическим инстинктом, иначе она не была бы «новой». Ясно, что пред христианином поставлена не совсем та нравственная жизнь, которая свойственна человеку как «животному кроткому и общительному».

И это вполне верно. Собственно альтруизм есть простая противоположность эгоизму и даже считается простым его метаморфозом, почему и содержание его постоянно измеряется тем или иным отношением к эгоизму. Христианская же *любовь* не есть противоположность эгоизму; она имеет совершенно иной источник, иное содержание, столь же мало противоречащее эгоизму, как и не совпадающее с ним. Это чувство совсем иной категории, не душевное, а *духовное*. Она вся в Боге.

При данной природе человека альтруизм существовал бы и в том случае, если бы Бога совсем не было. Любовь же обязана своим существованием исключительному тому, что «Бог любы есть» (1 Ин. 4, 8) и живет в нас. Потому святой Иоанн Лествичник определяет, что «любовь по качеству своему есть *уподобление* Богу» (Лествица. Слово 30, 7). «Любовь к Богу, — говорит митрополит Филарет, — есть душа истинной любви к ближнему» (Слова и речи. Т. IV. С. 169).

Весьма также выразительны относящиеся к этому предмету рассуждения святого Василия Великого. Великий учитель поясняет, что «вместе с устроением человека вложен в нас в виде семени какой-то закон, в самом себе заключающий побуждение к общению любви» (Творения. V, 89); но правильный рост этого семени должен направлять любовь прежде всего именно к Богу. Извращение же этого нормального направления крайне гибельно.

«Трепещу, — говорит святой Василий Великий, — чтобы по *невнимательности ума* или *по занятию суетным* не отпасть от любви к Богу. Ибо тот, кто ныне обольщает нас и мирскими приманками старается произвести в нас забвение о Благодетеле, к погибели душ наших ругается» и т. д. Это замечательное место прямо попадает по адресу альтруистов. Они, как и святой Василий Великий, знают, что человек есть животное кроткое и общительное. Но как «по невнимательности ума», так и «по занятию суетным» они под-

дались влиянию, которое «мирскими приманками старается произвести в нас забвение о Благодетеле». Они Его забыли, не стали принимать во внимание, и свою мораль решили построить на том первобытном чувстве, которое ведет всякое животное к общественности.

На этой основе с уничтожением *духовного* воздействия — единственного источника христианской морали — разработан альтруизм.

Человек неверующий скажет, что это одно словесное различие. Скинуто со счетов нечто невесомое, неосязаемое, нечто такое, что при положительном рассуждении не может быть схвачено. Есть ли оно, нет ли его — как это доказать?

Это обычная история в рассуждениях с неверующими. Но для христианина различие с первых же слов очень реально. А засим даже для неверующего при дальнейшем анализе становится ясно, что присутствие или отсутствие этого «невесомого», недоказуемого сказывается уже вполне осязательными последствиями и различиями.

IV

Посмотрим действительно, что культивируется в христианской любви и что культивируется в альтруизме.

Любовь — от Бога, живет Богом, приходит к Богу. Но чем живет альтруизм? Как любовь имеет своим источником существо Божие и сотворение Им людей, так альтруизм имеет источником существо общественной жизни и ее воздействие на эгоистическую личность человека. Желая возрастить в себе «семя любви», христианин восходит к Богу и к божественному отражению в личности ближнего. Если семя любви (как это обычно) задавлено толстым слоем эгоистической страсти, мешающей его росту, христианина спасает опять Бог, страх Божий, которого тяжкое давление ломает страсть.

У альтруиста во всей этой культуре «семени любви» Бог повсюду заменяется *обществом*. Восходя к источнику своего чувства, альтруист находит «благодетельное общество»; в случаях искушения страсти он находит поддержку в страхе перед общественным мнением или даже перед карой закона.

Эта замена Бога обществом составляет страшный обман, понятный для христианина. Это искуснейшая борьба против Христа, перед которой детски наивны грубые обманы язычества. Но какое дело до всего этого неверующему? Что, кроме словесных различий, может он найти в этой замене?

Различие, однако, очень существенное.

Мы видим, что альтруизм упраздняет *личное* начало и на его место ставит *коллективное*. Хорошо это или дурно — оставим пока на оценку желающих. Но различие ясно.

В основе христианской морали как высочайший закон лежит свойство Божественной Личности. Даже всеобщее единение верующих совершается не иначе как в Божественной Личности, причем идеал святости не уничтожает тончайших оттенков личного различия людей, даже и в Боге живущих. Социальный интерес не чужд христианину как существу земному, но является вполне подчиненным, несамостоятельным. В альтруизме развивается совершенно обратное отношение: личность подчиняется обществу.

При этом нравственные свойства личности, определяясь условиями общественной жизни, перестают быть устойчивыми. Является неизбежно *эволюция морали*. И это не ошибка. Чувство человека как животного кроткого и общительного изменяемо. У христианина, напротив, основа морали неизменна, потому что она находится не внизу, а вверху. Неизменный Бог привлекает к Себе изменяемого человека; животная почва изменяется, а *идеал*, являющийся одновременно и источником силы, — вечен. Отсюда и христианская идея о *раскрытии* истины в противоположность *развитию*. Раскрытие есть лишь осуществление вечного, бывшего всегда, но только обнаружившегося в данный момент. Наступление христианского совершенства изображается пророком в таких словах: «Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет... Вложу *законы Мои* в мысли их и напишу их на сердцах их», так что уже не будут учить один другого, а каждый сам будет знать Господа (Иер. 31, 31, 33, а также Евр. 8, 8, 10—11).

Новый *завет* есть лишь *раскрытие* Божественного содержания, которое у Бога было и раньше. Человек еще не обладал этим содержанием, но оно было у Того, Кто есть Источник морали.

Таким образом, источник нравственной силы, к которому зовет и ведет христианство, вечен и абсолютен, и этот Источник есть в то же время Личность. *Высота личности* составляет поэтому самую основу христианской морали, измеряясь не чем-либо находящимся вне ее, а Божественными свойствами, составляющими ее собственную природу.

При отстранении этого источника Божественной Личности, при постройке морали из животных свойств она перестает быть абсолютной. Ее начинают определять изменяемые и изменяющиеся условия общественной жизни.

Поэтому при замене Бога обществом личность в самом суще-

ственном, основном свойстве своем — в жизни нравственной — перестает быть силой самостоятельной и подчиняется началу безличному, некоторому процессу природы, составляющему *общественный организм* или *общественный процесс*.

Этим совершенно изменяется наше отношение к личности. Люди видят перед собою нечто высшее, нежели личность, — общественную коллективность, и их симпатии переходят на это высшее как более прекрасное, более великое, а главное — самодовлеющее. Как ни обманывай ум человека «по стихиям мира сего», а душа у него все та же — как создал ее Бог — и тянется к тому, что ей кажется самодовлеющим.

V

Поэтому раз «невнимательность ума» и «занятие суетным» привели людей к забвению истинной основы нравственной жизни, направление их сочувствия все более искажается. Альтруизм приводит человека к привязанности не личной, а *социальной*. *Вполне* извратить природу невозможно. Но всей силой культуры альтруизм ведет нас к тому, чтобы сочувствовать более всего не конкретной, действительно существующей личности, а отвлеченной, *средней* личности. Она, ее судьбы, ее предполагаемые и определяемые теоретически (по «общественным» законам) нужды — вот что начинает нас интересовать.

Христианин любит ближнего самого по себе, без всякого отношения к судьбам человечества. Альтруист любит в личности собственно орудие развития человечества.

Отсюда идут дальнейшие важные последствия. Между альтруистом и ближним становится человечество, которое и определяет, как и кого должно любить или даже ненавидеть. Ближние поэтому распадаются на два разряда — способствующие развитию человечества и мешающие ему. Христианин не может исключить из своего сожаления даже самого великого грешника, который в конце концов вредит все-таки больше всего самому себе. Альтруист, относящийся к конкретной личности не прямо, а через общечеловеческие соображения, поступил бы нелепо, если бы сохранил то же сожаление.

Конечно, повторяю, природу *вполне* исказить нельзя. Сверх того, альтруисты обыкновенно получают первоначальное воспитание не на своей, а на *христианской* морали. Поэтому последствия альтруистической морали в них более или менее долго парализуются остатками христианских влияний.

Но стоит понаблюдать любого деятеля, горячо отдавшегося альтруистическому течению, чтобы видеть, как он (с христианской точки зрения) уродуется в какие-нибудь 10—15 лет. *Его отношения к каждому конкретному человеку начинают определяться не свойствами этого человека, а его ролью в социальном процессе.*

Человечество — вот *божество* альтруиста, он любит только тех, кто служит, по его понятиям, человечеству, а предполагаемых «врагов» этого воображаемого человечества готов уничтожать со всей страстью фанатика; во всяком случае, он от души их ненавидит.

VI

В результате культуры общего у людей «семени любви» получается два совершенно различных растения, смотря по тому, на какой почве мы его взращиваем. У христианина является любовь к *человеку*, к данному конкретному существу; получается мораль общая, ко всем одинаковая. У альтруиста развивается любовь к отвлеченному, *среднему* человеку; конкретно же правила морали двойные: одни для своих, другие для чужих.

Конечно, у плохих христиан и плохих альтруистов эта разница менее резка. У великих христианских подвижников и великих деятелей альтруизма — «общественного блага» — она, напротив, бьет в глаза. Это как будто два существа различных пород.

Итак, что бы мы ни думали о «невесомом» и «недоказуемом» начале, служащем основой христианской морали, то есть о Боге, ясно, во всяком случае, что моральная жизнь христианина и альтруиста практически совершенно неодинакова не только в чем-нибудь неосязаемом, духовном, но и в проявлениях вполне наглядных.

Альтруисты типичные — горячие и проницательные — всегда это сами чувствуют или даже понимают. Поэтому испокон веков они считают христиан «плохими гражданами» и христианство вообще недолюбливают. А между тем можно без ошибки сказать, что альтруисты и тут ошибаются и что величайшие успехи человечества достигнуты духом именно этих «плохих граждан». Радетели же «общественного блага», подрывающие корни христианства, уничтожают *источник* всего доброго, что еще сохранилось в них самих.

VII

Это последнее обстоятельство очень важно с точки зрения отношения христианства к альтруизму. Как, в самом деле, относиться

к нему? Теоретически моральное несовершенство альтруизма и его противоположность христианскому чувству любви несомненны. Но возможно ли практически какое-либо соглашение между христианством и альтруизмом? Мне кажется, что возможно лишь соглашение с *людьми*, а никак не с этой системой морали.

Христианская мораль считает возможным пользоваться для развития любви тем же первобытным животным чувством, на котором воздвигается альтруизм. Но тут важно помнить два обстоятельства.

Во-первых, это чувство только *духовным* воздействием, а не самостоятельно развивается в любовь. «Забвения о Благодетеле» никоим образом нельзя допускать, коль скоро мы хотим из *сочувствия* развить *любовь*. Пока нет некоторого, хотя минимального, искания Бога, *любви* из сочувствия не выйдет.

Во-вторых, нельзя не заметить, что простое первоначальное *сочувствие* (симпатия) тем пригоднее для развития любви, чем менее оно развивалось в законченный альтруизм.

Сочувствие, симпатия — чувство не особенно высокое. В сущности, это есть проявление эгоизма, вследствие которого мы испытываем радость или страдание не только прямо, но и посредством *отражения* в нас чужого горя или радости. Пока это чувство симпатии таково, как оно дано Богом, оно полезно для развития любви, потому что помогает заметить в ближнем божественное начало и тем даже помогает легче ощутить его в нас самих. Но это лишь до тех пор, пока мы живо сочувствуем именно *конкретной* личности.

Когда же при помощи культуры альтруизма прямое *сочувствие* к конкретному существу ослабевает, а вместо этого является обманчивое и собственно фиктивное сочувствие к несуществующему *среднему* человеку, дело изменяется. Природное, здоровое сочувствие тут, в сущности, исчезает, и эгоизм не ослабляется, а возрастает. Чему мы сочувствуем в *среднем*, отвлеченном человеке?

Ведь такого человека нет и быть не может. Мы тут просто создаем себе некоторое теоретическое представление, комбинацию разных свойств, отражающих наши *собственные* вкусы, понятия, желания. Мы в этом своем создании, как в зеркале, смотрим *на самих себя* и лишь воображаем, будто бы *сочувствуем* кому-то другому. Но в зеркале нет никого другого, а только наш собственный образ.

Таким образом, в *развитом альтруизме мы возвращаемся к чистому эгоизму*, но уже не к тому грубому, здоровому эгоизму, какой Бог вложил в животное для его самосохранения, а к эгоизму, соединенному с обманом самого себя, эгоизму болезненному, воображающему себя чем-то возвышенным. Если даже естественный, животный эгоизм, чтобы не мешать росту любви, требует обузда-

ния страхом Божиим, то этот утонченный, так сказать, извращенный эгоизм представляет еще более плохую почву для взращения «семени любви», нормально развивающегося только при любви к *личности*, а не к отвлеченным формулам и представлениям.

Поэтому христианская идея ни в какие компромиссы чувства любви и чувства альтруизма входить не может. Только во имя Божие человек может любить искренно и правдиво другого человека. Только по побуждениям этой христианской любви можем мы благодетельно воздействовать и на общественный процесс. Не человеческое, а Божие дело должны мы созидать в мировом процессе Истории, если хотим дать благо и отдельным личностям, и их коллективным союзам — обществу и государству. В этом отношении та или иная *система морали* имеет всеопределяющее значение для результатов нашей деятельности.

ЗАПРОСЫ ЖИЗНИ И НАШЕ ЦЕРКОВНОЕ УПРАВЛЕНИЕ

I

Между православными могут существовать не вполне одинаковые мнения относительно частностей церковного «окормления» нашей личной или общественной жизни, но самый факт «окормления» Церковью всем нам важен и дорог. В числе же органов, которыми оно совершается, особливо важным представляется *высшее церковное управление*, относительно которого я и предлагаю вниманию православных нижеследующие соображения.

Как известно, ныне действующие формы нашего церковного управления с самого возникновения своего в 1721 году не переставали возбуждать против себя разнообразную критику. Неоднократно были делаемы и поправки в Синодальном учреждении 1721 года*. Но, несмотря на эти поправки, даже и теоретическая критика не смолкала. В настоящее же время чем дальше, тем больше самые факты, неудовлетворенные запросы жизни чисто практическим путем приводят к убеждению, что наша Церковь не дает достаточного «окормления» современной усложнившейся жизни православной России.

Как известно, Император Петр I ставил целью реформы 1721 года создание Высшего духовного соборного правительства «со властью равнопатриаршеской», указывая своим подданным иметь новоучрежденный Святейший Синод «за *важное и сильное* правительство». Осуществилась ли эта идея?

Важным и сильным правительством можно считать лишь такое, которое обладает достаточной осведомленностью и средствами для благоустроения всех запросов жизни, относящихся к области его

* Бывали и ухудшения, как при основании в 1817 году Министерства духовных дел и народного просвещения (1817—1824).

ведения. Наше же церковное управление, наоборот, во всех важнейших запросах жизни обнаруживает слишком часто как недостаток своевременной в них осведомленности, так и недостаток средств к их разрешению. Вследствие этого мы нередко видим не столько решение вопросов, сколько оттягивание их. Это понятно при неимении способов правильного решения, но ясно, что это признак скорее слабости, чем силы. Между тем запросы жизни не исчезают оттого, что не получают *должного*, правильного разрешения, а только самовольно пробивают себе дорогу к разрешению неправильному.

Видя при этом отсутствие со стороны Церкви надлежащего руководства, сами православные постепенно привыкают жить и действовать на свой страх, самовольно, раздробляясь при этом на фракции и утрачивая мысль об общем церковном руководстве их действиями. Отсюда возникают между ними разногласия, подрывающие силы Церкви, а в конце концов даже порождающие и ереси.

Разумеется, церковное правительство, которое не обнаруживает в должной мере даже мнения своего, отнюдь не может быть рассматриваемо как «важное и сильное».

Со своей стороны и власть государственная, не находя в церковном управлении должной силы для руководства деятельностью Православной Церкви в лице ее пастырей, клира, мирян и иноков, привыкает к тому, чтобы по необходимости решать возникающие дела и вопросы своими государственными воздействиями. Но на этом пути, во-первых, извращается истинный смысл православного *союза* Церкви и государства, заменяясь протестантской идеей *подчинения* Церкви государству; во-вторых, решение путем государственного воздействия таких вопросов, которые по природе своей только духовной силой Церкви могут быть разрешены правильно, получается, понятно, неудовлетворительным и цели благоустройства не достигающим*.

Такое общее положение, подрывающее православное благоустройство России, обостряется все более, и в настоящее время мы, можно сказать, ежедневно осаждаемся вопросами, которые расстраивают Православную Церковь только из-за того, что у церковного управления не оказывается силы для надлежащего их разрешения.

Возьмем несколько примеров этого из текущей современности.

---

* Таково, для примера, полицейское «содействие» миссионерам.

II

В настоящую минуту, например, перед православным миром возник чрезвычайно угрожающей проект реформы *бракоразводного дела,* которое, по проекту, должно быть наполовину изъято из ведения Церкви.

Проект возник в сферах гражданской власти уже давно, в 1870-х годах. Целые тридцать лет вопрос этот не решался, а оттягивался. Но оттяжки не помогли, конечно, ибо в этом проекте помимо тенденций антицерковных, привносимых собственно частными лицами, есть такая основа, которая не может не возбуждать внимания уже самого правительства, а именно: *крайняя неудовлетворительность* благоразводного процесса в руках ныне действующих органов церковного управления.

И вот старый проект возникает и готовится пойти на законодательное рассмотрение и утверждение. Если он получит утверждение, это будет чрезвычайный удар по Православию и Церкви. Действительно, проект предполагает передать бракоразводный процесс в ведение окружных судов, которые делают *постановление* о разводе, а Святейшему Синоду предоставляется затем лишь утвердить это постановление в смысле расторжения брака как таинства. Итак, мы готовимся, во-первых, признать таинство в православном браке лишь некоторым придатком к учреждению чисто гражданскому и законодательно разбить в браке эти два элемента, чем, конечно, подготовляем место идее гражданского брака. Во-вторых, при этом несомненна цель наших прогрессистов возможно облегчить *развод* при посредстве склонных к этому чинов светского суда. В-третьих, наконец, Церковь становится в положение или приниженной исполнительницы постановлений гражданского суда в области, по-православному подлежащей исключительно церковному ведению, или же, если Святейший Синод откажется от роли простого исполнителя решений суда по делу, которого Святейший Синод не разбирал и потому не может и знать, то это грозит постоянными столкновениями между церковной и гражданской властями, постепенно подрывая союз Церкви и Государства.

Итак, мы дождались положения прямо опасного. Но почему же целые тридцать лет Церковь не сделала того, что нужно для предупреждения опасности?

Должно вспомнить, что в деле имеются две стороны. Стремление к «лаицизации» брака и к облегчению развода не может быть удовлетворено Церковью и должно найти в ней только решительный отпор. Но ведь и государственная власть ни к чему такому не стре-

мится, а озабочена совсем иным: потребностью поставить надлежаще правильно бракоразводный процесс. В этом гражданская власть отвечает на настоятельный запрос времени. Несомненно, что бракоразводный процесс в церковном суде поставлен крайне плохо. Система формальных доказательств дает ему особенно грязный характер, в то же время не обеспечивая и справедливости. Плохой контроль за судами порождает злоупотребления. Все это столь ясно, что нынешний, по существу антицерковный проект порождает раскол даже между самими православными.

Одни, во имя принципа, восстают против него. Другие, даже священники, во имя факта готовы ему радоваться. Они столь удручены грязью и злоупотреблениями нынешнего бракоразводного процесса, что говорят: «Пусть хоть светский суд избавит нас от этого».

И вот мы, православные, раздроблены на две партии, и часть из нас готова подать руку даже антицерковным элементам, если они стоят за реформу. Нас разъединил *запрос жизни*, который Церковь оказалась бессильной удовлетворить правильно.

А казалось бы, дело совсем ясно и просто: если светский суд может быть поставлен прилично, не оскорбляя нравственного чувства тяжущихся, то почему же этого не может достигнуть Церковь в своем духовном суде? Но вот тридцать лет ничего не сделано, даже после того как раздался первый удар грома...

Мы же, православные, не только дробимся между собою, но становимся в самое неприятное, ложно консервативное положение. Мы во имя интересов Церкви стараемся не допустить светского суда к такой реформе, которая требуется нравственностью, справедливостью и благом частных заинтересованных лиц. Но как ужасна даже мысль, что благо и справедливость могут быть противны церковным интересам! Ведь самая мысль эта составляет хулу на Церковь, а мы своим протестом принуждены невольно возбуждать крики, что во имя интересов Церкви мы защищаем явно недоброкачественный *status quo*.

Где же причина этого ряда зол? Возможно ли обвинять лично архипастырей, в течение этих тридцати лет непрерывно сменявшихся в Святейшим Синоде? Конечно, нет. Они лучше нас знают, как плохо поставлено дело, и, без сомнения, больше нас скорбят об этом. Тут вина не личностей, а недостатков самого *учреждения*, которое не дает способов провести реформу бракоразводного дела в истинно церковном духе, чтобы она была не только не хуже, а лучше, выше и чище, чем может поставить ее светский суд.

По-настоящему, по-христианскому истинную задачу церковного суда составляет не расторжение брака, а *уничтожение греха,* очи-

щение испортившихся отношений супругов, вразумление, успокоение их и примирение. Но, не говоря уже об этих высотах идеала, внесение хотя бы должного приличия и справедливости в бракоразводный процесс требует преобладания *нравственного убеждения* над системой формальных доказательств. Однако для проведения даже этой скромной реформы требуется большая компетенция и непрерывный, продолжительный надзор высшей церковной власти за действительным воплощением в церковном суде всего продуманного и определенного свыше.

Между тем постоянно сменяющийся состав и коллегиальность действий Святейшего Синода препятствует зрелому, вдумчивому обсуждению и последовательному проведению такой реформы. Как бы ни был глубоко убежден данный состав Синода в ее необходимости, на следующий год его сменит другой состав, который, по обстоятельствам, будет более занят чем-нибудь другим, а потом еще новый состав — еще чем-нибудь третьим. Все эти сменяющиеся составы Святейшего Синода одинаково готовы помешать вредному и антицерковному делу, но не могут преемственно сливаться на создании положительной и полезной реформы. И вот вместо должного и правильного решения является ряд затяжек, а дело не делается, и мы, православные, видим себя наконец в том печальном и угрожающем положении, в каком очутились теперь.

III

Возьмем другой пример нашего положения среди текущих запросов жизни.

Недавно возник спор о монашестве, его целях и задачах*. Г-н Круглов в статье «На службе миру — на службе Богу», указывая на плохое состояние жизни монахов, высказал требование преобразовать монастыри в учреждения широко благотворительного характера.

Против этого высказался отец архимандрит Никон, указывая, что это есть подмена высшего аскетического идеала монашества низшим. И вот немедленно обнаруживается раздробление православных. За отца Никона высказался профессор Введенский (в «Душеполезном чтении»), а также я (Обмирщение христианства. — Московские ведомости, № 277). Но за г-на Круглова горячо и безусловно всту-

* См.: Душеполезное чтение. Сентябрь.

пился некто П. И-ъ, сам заявляющий себя иноком и резко нападающий на инока же, отца Никона, почти до личностей (С.-Петербурские ведомости, № 306). Далее отец архимандрит Евдоким явился в «Богословском вестнике» (ноябрь) с длинным исследованием о служении иноков ближним («Иноки на службе ближним»), которое «С.-Петербургские ведомости» не замедлили сочувственно отметить, очевидно засчитывая его в пользу г-на Круглова.

Итак, вот уже мы, православные, от г-на Круглова до самих иноков, моментально разбились на враждующие группы. Инок П. И-ъ в своей борьбе против другого инока уже принял руку помощи князя Э. Ухтомского, отношение которого к Православию и Церкви достаточно всем известно. И кто может сказать, где остановились бы это дробление православных и их союзы с общими врагами при дальнейшем обострении борьбы?

А между тем из-за чего эта война? Смысл монашества до очевидности ясен. Указание отца Никона на его *аскетический* идеал безусловно верно. Спорить не о чем. С другой стороны, *служение иноков* ближнему точно так же есть бесспорный факт, который невозможно опровергать и совершенно излишне доказывать.

Для ясности дела замечу, что это служение ближнему, обществу, государству и даже национальности вытекает у иноков не из их специально *иноческого* идеала, а обусловлено их *общим* идеалом христианина и сына Церкви. Инок и мирянин различаются между собой специфическими способами выработки себя как христиан и сынов Церкви, но добродетели и обязанности христианские лежат одинаково на всех. Церковь же имеет дело и с обществом, и с государством, и даже с национальностью, почему на служении ей, Церкви, силы иноческие всегда имели самые разнообразные применения.

Итак, казалось бы, спорить решительно не о чем. Но всякое явление имеет реальные причины, и в данном случае они совершенно те же, что и в деле бракоразводного процесса. Существует, как и там, *наличность неотложных запросов жизни,* обнаруживается *бессилие церковной власти правильно двинуть православные силы на их удовлетворение*, и потому возникает *самовольное стремление православных ответить на запрос*.

Живая сущность вопроса, вызвавшего спор, конечно, состоит не в идеалах монашества, а в том, что и монастыри плохи, и жизнь дела требует. Несомненно, что никогда человечество не нуждалось сильнее, чем теперь, в организованной помощи своим многоразличным нуждам, материальным и духовным. Нужна всяческая работа, благотворение, больница, школа, приют. Всем этим усиленно

заняты разные общества, усердно занимаются этим и люди, делающие из этой помощи орудие борьбы против веры и Самого Христа. А Церковь что же делает? Мы, православные, как церковная община что делаем для помощи вопиющим нуждам людей и для защиты их умов и сердец от захвата врагами Христа? Почти ничего. По сравнению с великостью нужды и силой врагов христианства — до невероятия мало. И вот, под удручающим сознанием этого, является мысль воспользоваться для заполнения пробела всеми силами, какими возможно, в том числе иноками: обратить иноков на служение ближнему, на борьбу за христианское просвещение.

Мысль в высшей степени понятная, и особенно со стороны иноков. Но возможно ли допустить такое распоряжение силами монастырей в настоящее время? Для меня ясно как день, что из этого вышло бы не освящение жизни христианством, а обмирщение христианства, дело прямо гибельное.

Достаточно подумать: кто это будет производить реформу, требуемую г-ном Кругловым? Дело непременно сведется к руководству гражданских властей, к влиянию великосветских лиц, а то и прямо князей Ухтомских и К°.

Мы помним реформу монастырей начала XVIII века. Подобно нынешним обличителям, и тогда указы говорили: «Нынешнее житие монахов точию вид и понос... понеже большая часть тунеядцы суть». Посему в 1722 году было приказано монастырям служение ближнему — содержать больных драгун и солдат, а в 1723 году — «монахов и монахинь переписать, впредь отнюдь никого не постригать, а на убылые места определять отставных солдат для пропитания». Все это вполне отвечало нуждам того времени, а для большей филантропической самоотверженности своей иноки имели еще указ, что «где вакансий (для солдат) не будет доставать, там убавлять порции и содержание у монахов и уравнять их с солдатами». Что касается просвещения, то, конечно, не Петра Великого можно упрекнуть в небрежении об этом. Однако в 1722 году было указано: «Монахам не писать по кельям писем и советных грамот без ведома настоятеля, под жестоким на теле наказанием чернил и бумаги не держать»*.

Напрасно было бы возражать, что теперь не то время. Времена Петра в государственном отношении не плохие, а великие. Все дело в том, что как *спасение душ*, так и *служение ближнему*, проникнутое идеей спасения души, может правильно устраивать только Церковь. Государство же, самое великое, так же не может исполнять

---

* *Победоносцев К. П.* Выписки из Полного собрания законов.

задач Церкви, как Церковь не может исполнить работы государственной. Это зависит от существенного, природного различия самого характера той и другой власти.

Если же мы, думая о реформе монастырей, станем рассчитывать не на государственное руководство, а на личные силы отдельных иноков, отдельных настоятелей и т. д., то и от этого нельзя ждать добра. У каждого из нас есть своя индивидуальность, свои увлечения той или иной стороной дела или идеи. Если нас некому будет объединять, примирять, каждому указать, каких пределов мы не должны переходить, то мы, следуя каждый своей излюбленной идее, будем лишь все больше дробиться, расходиться между собой, ссориться. Для торжества *своего* специального дела каждая группа будет соблазняться входить в союзы с элементами иногда сомнительными, иногда даже и противниками христианства. Понятно, что такой путь «трудовой службы» сулил бы Церкви ничуть не добро.

Но, воздерживая людей, желающих служить ближнему, разве мы не рискуем стать в то же самое ложноконсервативное положение, как я раньше говорил? Ведь это значит, во избежание опасности для христианства и Церкви, мешать делу, которое требуется христианством и необходимо для Церкви же!

Ищешь и не находишь другого выхода: нужно сильное и прочное церковное управление, к которому могли бы восходить проекты наших начинаний и которое могло бы примирять наши разногласия так, чтобы все мы, преследуя каждый свою любимую идею, оставались бы все-таки вместе, как разные члены одного тела.

Инок П. И.-ъ говорит: «Если западная церковь со своей поразительною организацией дела просветительного и благотворительного, при посредстве монашеских орденов, умеет держать себе в повиновении всех верующих, нам-то, овцам рассеянным, пастыря своего не знающим, можно было бы добро, хотя оно и с Запада, любить, а не ненавидеть...»

Но ведь в том-то и дело, что на Западе, в Риме, имеется в высшей степени авторитетная церковная власть. Ведь только поэтому и возможны стали все эти частные организации орденов и дел. У римо-католиков вовсе нет того случайного смешения идеалов в одном монастыре, как рисуется г-ну Круглову, да, кажется, и иноку П. И.-у: кто хочет — молись, кто хочет — за больными ходи. Их обители для аскетов, идущих иноческого идеала, построже наших. А на дело идут, за послушание, особые ордена и общины. Но для этой стройной организации сил, не упуская «дела», не угашая и родников аскетического подвига, животворящего христианство, — на все

это нужно сильное церковное управление. Одними личными порывами даже отдельных епископов нельзя этого создать: нужна вдумчивая, систематическая работа целой Церкви, нужна, стало быть, опять прочная, постоянная, высокоавторитетная власть. Без нее трудно даже процветание и аскетических обителей, и уже совсем невозможна прочная и плодотворная организация «деловых» обителей или орденов.

IV

Но если запросы жизни столь трудно ныне удовлетворимы даже среди иноков, то что же сказать о нас, десятках миллионов мирян? Мы ведь тоже христиане, мы сыны Церкви, желаем мы и душу свою посильно устроить, да и потрудиться на пользу ближних. Для всего этого нам необходимо церковное руководство. А всегда ли мы видим его указание, совет, решение?

Многие и очень многие недоумевают в этом отношении, и вовсе не со злорадством. Покойный В. С. Соловьев в публичной полемике спрашивал меня: где голос Церкви? И могу ли я отрицать, что ныне для мирянина далеко не всегда легко сознавать себя действующим в церковной воле? Ее приходится разыскивать, словно мы попали в протестантскую невидимую церковь.

А между тем мы, миряне, со всех сторон окружены неверующими и еретиками. Их влияние огромно, они идут к нам, дружат с нами, стараются сойтись с нами, быть нам как можно ближе и понятнее. Православная же Церковь как будто находится в каком-то разобщении с огромными слоями образованного общества и в делах своих иногда не обнаруживает понимания его запросов даже тогда, когда они вовсе не предосудительны. Все это заменяется слишком часто. Бывают даже случаи, когда мирянин отталкивается от Церкви именно в силу своих религиозных, духовных запросов, на которые не находит отклика...

Конечно, в этих случаях виноваты *отдельные лица* клира и иерархии. Но для того чтобы вина этих отдельных лиц не вредила нашему единению с Церковью, мы имеем настоятельный запрос всегда ясно видеть, где Церковь, где ее воля, ее истолкование. Нет ни одной отрасли государственного управления, в которой бы мы не знали очень ясно и хорошо, где воля *правительства* и где самовольная и беззаконная выдумка какого-нибудь чиновника. Но в отношении Церкви это не так просто различить.

Сколько лет граф Толстой ругался над Православием! В это вре-

мя один популярный петербургский священник на публичном собрании защищал против мирянина христианство графа Л. Толстого. Тут дело не в самом графе, идеи которого уже получили должную оценку, а в том, каких пастырей видит пред собой наше общество.

Есть у нас, например, еще писатель, г-н В. Розанов, который не только явно не христианин, а прямо проповедник чисто языческой безнравственности. Однако находит и он себе поклонников среди отцов-пастырей. Священник У-ский публично восторгается одной из невозможнейших статей г-на Розанова, в которой, может быть, и не понял толком ее смысла. Но кому должны верить миряне? Священника У-ского его церковная власть не вразумила, ничем не показала для мирян, церковно или нет его учение. Что же думать мирянам?

Итак, слушая иного своего приходского пастыря, я должен уверовать в правильность культа Астарты!

Я беру случаи текущие, первые попавшиеся. Во всех мы должны *сами* разбираться, как Бог поможет. Мудрено ли, что образованное общество привыкает жить без руководства Церкви, только своим соображением.

А причина в чем? Не очевиден ли недостаток церковного «окормления» даже священнослужителей и вообще всех облеченных правом учения церковного? Некому, оказывается, присмотреть за ними, некому проверить, вразумить, некому объявить нам, где истинный голос и учение Церкви. Невольно вспоминаются прискорбнейшие времена судей Израилевых: «И в тии дни не бяше царя во Израили: муж еже угодно пред очима его творяше».

Но неужели это порядок, неужели это нормальное существование христианина в Церкви?

V

А мы окружены проявлениями такого положения. Куда ни обернись — повсюду оно дает себя знать.

Недавно много шума и соблазна произвела история погребения генерала Гурчина (католика). Местный виленский преосвященный совершенно правильно запретил наши церковные панихиды по инославном. А на Кавказе тамошняя церковная власть разрешила их служить по тому же генералу Гурчину. Да и без того всем известно достаточно случаев, как по протестантам служатся наши заупокойные литургии. Шуму и нареканий было много... Да и где же справедливость: разве церковная молитва зависит от произвола еписко-

па или от звания усопшего? Но, кроме соблазна и нареканий на Церковь да ссор между самими православными, ничего и после этой истории не вышло.

А надо сказать, что *молитва за инославных* уже давно стала жгучим запросом жизни, ибо мы, православные, перероднились с инославными, живем с ними, имеем друзей между ними.

Естественно является вопрос: можно ли о них молиться? Этот вопрос уже десятки лет разбирается в частных собраниях и для знающих, кажется, ясен как день. Невозможно и отчасти кощунственно давать иноверцу ту же церковную молитву, как умершему в правой вере и в общении таинств с Церковью. Но множество компетентных лиц признают необходимой специальную молитву за иноверцев, которая, говорят, когда-то и существовала, а теперь забыта Церковью. Казалось бы, что проще, как разобрать вопрос — и одно из двух: либо абсолютно воспретить, не делая уже поблажек никому, либо составить особую молитву за иноверцев и разрешить ее для всех. Но вот тоже ничего не делается. А поблажки в силу напора со стороны запроса нашей жизни делаются, создавая, во-первых, полный произвол, а во-вторых, даже и грех, который мало-помалу грозит утвердиться. Опять, значит, церковное управление не выносит нам *правильного* удовлетворения, вместо которого самовольно упрочивается *неправильное*, создавая ссоры и разделения между православными и общие нарекания на Церковь.

Не буду останавливаться на *реформе прихода,* которая все сильнее рвется к нам, имея тоже совершенно *законные, правильные* причины, но неразрешима правильно при современных отношениях прихода к епархии и епархии к Святейшему Синоду. Дело того гляди кончится тем, что, не устраивая приход правильно, мы дождемся решения вопроса о нем на совершенно нецерковных и неправославных началах.

Не буду говорить и о *миссиях* внешней и внутренней, тоже вопиющих к Церкви о сильном и прочном управлении. Но отмечу слегка запрос заграничного старокатоличества, дело о котором мы *церковно* оттягиваем более тридцати лет. Мы и не принимаем старокатоликов, и не отвергаем, и указаний им не даем. Все толки со старокатоликами ведутся лицами частными, случайно, по мере усердия, причем мы церковно вовсе не пытаемся как-либо повлиять на старокатоликов. А уж, конечно, если они в чем погрешают, то для них *голос Церкви* имел бы больше значения, нежели беседы и отзывы частных лиц. Почему же не слышно голоса Церкви? Конечно потому же, почему он не слышен и в других сложных и сомнительных случаях. Никто, понятно, не хочет взять на себя ответственно-

сти превыше сил, и вот является оттяжка, а тем временем старокатолики могут только недоумевать о причинах нашей бездейственности. Спасибо, что доселе они, не зная где найти опору, не слились с протестантами епископального типа. А может, и этого дождемся...

В довершение всего и старокатолический вопрос, не получая никакой *церковной* регуляции, уже создает разделения между нами, православными. На Западе мы никого к себе не присоединили, а у себя своих собственных православных разъединили до вражды.

VI

Таковым оказывается наше положение на каждом шагу. Жизнь идет, предъявляет свои запросы, а мы можем откликаться на них только единолично или фракционно, причем, понятно, всякое отдельное лицо или группа не могут избежать увлечений односторонности и поэтому вступают в пререкания и в борьбу с другими православными же группами.

Мы дробим силы и уничтожаем друг друга, как было в арианские времена, когда, по свидетельству истории, церковная жизнь напоминала ночную битву, в которой воины поражали своих, не отличая их во тьме от врагов.

Но если в действительном ночном сражении эта тьма, ослепляющая очи воинов, происходит от причин внешних, а потому для них не постыдна, то наша тьма есть тьма внутренняя, в существовании которой мы сами же и виноваты. Наша тьма происходит оттого, что пред нами нет ясного *светоча церковного авторитета.*

Если бы мы его перед собой имели, то могли бы и запросы жизни благоустраивать, и объединять действительно своих, и отходить от чужих, коль скоро они оказываются действительно врагами, могли бы создавать себе и органы служения ближнему и родине, превосходящие латинские по своему духу Православия. Но для всего этого нужно Церкви то «сильное и важное» правительство, о каком думал Петр I.

Не следует сомневаться в искренности Петра Великого, как делают некоторые. Самые задачи, указанные им Синоду, доказывают что Петр прекрасно сознавал необходимость сильной Церкви для благоустройства жизни народа. И если Петр боялся папистских стремлений со стороны патриарха, то в то же время заботился о сохранении в Церкви ее канонически требуемых органов, вопреки даже влиянию Феофана Прокоповича. В общей сложности учреждения 1721 года вышли неудачными, но, как мне приходилось это гово-

рить в полемике с В. С. Соловьевым, они *принципиально* не исказили государственно-церковных отношений. И тем легче у нас теперь подумать об осуществлении мысли Петра о «сильном и важном правительстве» церковном, которого одинаково требуют интересы Церкви и государства.

VII

Вдумываясь в причины слабости нашего церковного управления, мы никак не можем сказать, чтобы наша Церковь не имела достаточно широких прав или чтобы ее отношения к власти государственной были в самом принципе поставлены неправильно*.

Права Святейшего Синода определяются как «равнопатриаршеские», и это, вообще говоря, совершенно верно — на бумаге. Святейшему Синоду присвоено по *Регламенту* общее наблюдение за всею церковной жизнью клира и мирян, ему дано право наблюдения и за епископами, ему же вменено (по «присяге») в обязанность сообразовываться в своих действиях с правилами соборов, что повторено и о епископах епархиальных. Самый принцип *соборного* управления Церковью в *Регламенте* утверждается как основной, и отрицание патриаршеской власти мотивируется именно принципом *соборности*. Самый Святейший Синод определяется как постоянное («всегдашнее») соборное управление. Наконец, в Основных Законах наших положительно установлено *непосредственное* общение государственной Верховной власти с церковною (§ 43 Основных Законов).

Соборов поместных у нас также никто не упразднял, хотя гóлоса их мы, к сожалению, 200 лет не слыхали. Вместо этого мы получили «постоянный собор» с властью «равнопатриаршескою». Тут уже начинается построение совершенно ошибочное, но не принципиально, а практически ошибочное. В Святейшем Синоде соединено как бы значение собора и значение патриарха, хотя в действительности ни того, ни другого, даже порознь взятых, Святейший Синод не может возместить.

Прежде всего патриарх, вместо которого поставлен Синод, вов-

---

* В наших узаконениях, относящихся к Церкви, попадаются просто режущие ухо выражения, которые и породили легенду о нашем «цезаропапизме». Но это не более как вина неудачной *редакции* законоположений, которая у нас вообще оставляет многого желать и там, где трактуется о государственной власти. Но на отдельных диссонансах *выражений* нельзя основываться при определении смысла и духа законов.

се не есть высшая церковная власть («верховная», по выражению Духовного регламента), а только высшая управительная власть ее, то есть исполнительная, производящая должное наблюдение за действительным выполнением предначертаний соборов. Следовательно, если бы Святейший Синод и вполне хорошо заменил в этом случае власть патриарха, то все же не заменил бы главного отсутствующего органа, то есть поместных соборов. Одна «коллегиальность» церковной исполнительной власти еще не придает ей значения «верховной», соборной. Собрание двенадцати епископов и «киновиархов», из коих, по идеям 1721 года, должен быть составлен Святейший Синод, есть, конечно, «собор», но не собор *поместный»* *.

В этой синодальной соборности исполнительной власти выразилась не церковная идея, а та *коллегиальная* идея, которая во времена Петра I была ошибочно признаваема наилучшей вообще во всем управлении, в том числе и государственном. Впоследствии, и очень скоро, коллегиальная идея практически доказала свою полную несостоятельность и повсюду, во всех отраслях управления, упразднена государством.

Осталась она только в церковном управлении, где в действительности она еще менее состоятельна, нежели в управлении гражданском. В последнем коллегии имели, по крайней мере, *постоянный состав*, так что каждая коллегия знала свои дела и приводила в исполнение то, что сама обдумала и наметила. В Святейшем Синоде, составленном из лиц, вызванных от епархиального управления, не было и не могло быть *постоянного состава.* Члены Святейшего Синода каждого нового состава не могут близко знать дел, возникших при прежнем составе, и, в свою очередь, устанавливая какие-либо меры, уже не имеют времени приводить их в исполнение, а принуждены передавать это дело новому составу, который должен исполнять то, что обдумали и установили другие. При таких условиях совершенно неизбежно является *слабость управления*, его неосведомленность и невозможность быть последовательным и энергичным. Должно еще прибавить, что поскольку епископы для присутствия в Святейшем Синоде отрываются от своих епархий, то по необходимости их годовая работа в Синоде крайне сокращается, да и во время сессии число заседаний меньше, нежели в других коллегиях, ибо епископы принуждены все-таки и тут уделять часть времени для надзора за своими покинутыми епархиями.

---

* Собор как власть церковная должен состоять изо *всех епископов* данной Церкви (см. правило 5-е *Первого* Вселенского Собора, правило 19-е *Четвертого,* 8-е правило *Шестого,* правила Карфагенского собора и т. д.).

При таких условиях «сильное» правительство, о создании которого думал Петр I, совершенно немыслимо. А так как церковное управление останавливаться не может, то действительное управление Церковью переходит в руки *канцелярии*. Ибо она одна постоянна, одна знает и зарождение дел, и их приведение в исполнение.

В силу этого же неизбежно гипертрофируется и власть государственной обер-прокуратуры, которая остается *постоянной*, тогда как состав самого Святейшего Синода быстро и постоянно сменяется. Это вовсе не вина лиц, а самого положения. Я пишу настоящие строки во время обер-прокурорства такого лица, которое представляет совершенно исключительное сочетание необычных государственных способностей и совершенно редкой преданности Церкви. Такого обер-прокурора Церковь еще никогда не имела к своим услугам и, вероятно, никогда уже больше не получит. Но *положение* сильнее людей, даже и самых исключительных. Будучи наблюдательным органом государства за законностью течения синодальных дел, в том числе обязательно наблюдая и за *канцелярией*, обер-прокурор знает дела гораздо лучше, чем сам Святейший Синод, и фактически получает те исполнительные функции, которых сам Синод не может достодолжно отправлять. В результате обер-прокуратура становится министерством, а самый Святейший Синод — чем-то вроде консультации. Отсюда неизбежно вытекает практически появление двух крайне неправильных явлений:

1) надзор за епархиальными епископами, принадлежащий, по канону и закону, *Синоду*, то есть коллегиальному Патриарху, в действительности переходит в руки обер-прокуратуры;

2) сношения высшей церковной власти с верховною государственною властью точно так же сосредоточиваются неизбежно в руках обер-прокуратуры.

А между тем, по параграфу 43 Основных Законов, «в Управлении Церковном Самодержавная Власть действует *посредством Святейшего Правительствующего Синода, Ею учрежденного*». Никаких других посредств между Верховной властью и церковным управлением не указано. Смысл закона становится особенно ясен при сопоставлении с ним того, что параграф 46 Основных Законов говорит об управлениях *инославных*, которые ведаются «их духовными властями и *особенными правительствами*, Верховною властью к сему предназначенными». Итак, для инославных назначаются «особые правительства». Для Православной же Церкви таких «особых правительств» не указано, а указано, что сама Самодержавная власть действует *посредством* только Святейшего Синода, то есть, значит, непосредственно, как это и сообразно параграфам 41 и 42,

устанавливающим обязательную принадлежность Государя Императора к Православной Церкви и его значение как защитника и охранителя веры и благочестия.

Но в силу обстоятельств между Верховной властью и Святейшим Синодом неизбежно появляется тоже некоторое «особое правительство», которым становится обер-прокуратура, так что Верховная власть действует в церковном управлении фактически не посредством Святейшего Синода, а посредством обер-прокуратуры.

Итак, коллегиальность «равнопатриаршего» церковного органа власти приводит к тому, что отношения Церкви и к Верховной власти, и к епархиальной власти фактически совершаются посредством органа не духовного, а гражданского.

При этом должно еще взять во внимание, что эта гражданская власть, то есть обер-прокуратура, не может игнорировать самого принципа соборности церковного управления, прав епископов епархиальных и непосредственного отношения Верховной власти к церковной, а посему находится все-таки в стесненном и ложном положении, которое не может не мешать энергии действия, так что обер-прокурор постоянно видит себя в гораздо менее выгодном положении, чем любой министр.

Вся эта картина представляет в целом последствие того, что *управление построено в действительности не сообразно со своими собственными законными принципами*. Основная же причина, производящая это разъединение факта и принципа, состоит в сохранении устарелого, всюду уже отброшенного принципа коллегиальности, который проведен был у нас в Церковь Феофаном Прокоповичем под прикрытием идеи соборности.

VIII

Итак, в основе ненормального построения нашего церковного управления лежит не что-либо непоправимое, то есть не упразднение Церковью или государством истинных канонических правил, но вмешательство случайного принципа *коллегиальности**, который, кроме своих обычных деловых последствий, перепутал действия законных правил церковного управления. Стоит лишь изъять *коллеги-*

* К коллегиальности *всякой* управительной власти одинаково относятся упреки, сформулированные Сперанским. Она везде создает: 1) «нестерпимую» *медленность* в делах; 2) *недостаток разделения труда;* 3) бесполезный *формализм;* 4) недостаток *ответственности* (См.: Проф. Алексеев. Русское государственное право. С. 418).

альность из существующей практики, отрешиться от *коллегиальности* как от чего-то обязательного — и наши существующие церковно-управительные учреждения быстро приняли бы свой нормальный вид, который в них не уничтожен, а только как бы зарыт в неправильном соотношении частей. Но правительство наше уже давно отказалось от *коллегиальности* как принципа. Развившееся государственное право давно его переросло. Поэтому, казалось бы, очень легко и в церковном управлении перестать преклоняться перед юридическими ошибками начала XVIII века.

Если же мы отрешимся от этих уже совершенно отсталых и несостоятельных идей XVIII века, то легко приходим к построению истинно канонических норм управления.

Прежде всего ясно, что *постоянный собор* совершенно не нужен для *управления*. В Церкви он и невозможен, потому что у епископов есть свои епархиальные дела. Церковный канон никогда даже и не думал о постоянных соборах, а требует только *временных*, что разумно и с точки зрения государственного права, ибо дело собора есть только *совещательное* и *законоположительное*, а никак не исполнительное, для чего повсюду, во всяком управлении, признаны преимущества единоличной власти.

Эта исполнительная, управительная власть в Церкви по канону принадлежит *главному епископу,* имеет ли он название митрополита, патриарха, папы — это безразлично*. Во всех случаях этот патриарх не есть для епископов *верховная власть*, и там, где становится ею, чего, собственно, и опасалась политика Петра I, то становится только по узурпации, с православной точки зрения незаконной. Только крайняя слабость Феофана Прокоповича в понимании Православия виновата в том, что он смешивал православного патриарха с римским папой и потому настоял на уничтожении у нас единоличной церковной власти главного епископа-патриарха. За недопущение патриарха к значению римского папы Петра I одобрила бы вся Православная Церковь всех веков. Но замена единоличного патриарха коллегиальным было очевидной практической ошибкой. Без единоличной управительной власти Церковь, как и всякое учреждение, не может иметь «сильного и важного» правительства, какого желал для Русской Церкви Петр I.

---

* Правило 34-е вв. апостолов гласит: «Епископам всякого народа подобает знать *первого из них* и признавать его *яко главу*», а далее: «Но и первый да ничего не творит без рассуждения всех». Это требование канона выразилось в учреждениях 1721 года в установлении *председателя,* или первоприсутствующего. Но понятно, что положение этого *первого* епископа поставлено столь же неправильно, как и всех других частей учреждения 1721 года.

Коллегиальность управительной власти неизбежно делает ее бессильной. Сверх того, непременное, азбучное условие науки об управлении требует *постоянства* власти. А оно материально немыслимо в коллегиальном Синоде, составленном из епископов.

Наконец, если нет действительно *постоянного* и *сильного* церковного управления, то невозможным становится и требуемое законом «действие Верховной власти» посредством именно этого учреждения.

Как известно, эта необходимость действия Верховной власти православного Царя в церковном управлении вполне признается церковным каноном с древнейших времен. Поэтому-то с древнейших времен Церковь облекала правами *первого епископа*, управляющего всею Церковью, именно того, который пребывает в царствующем граде, то есть в месте пребывания государственной Верховной власти. Это требуется именно для удобства непрерывного общения власти церковной и власти государственной.

Если мы представим себе в общей сложности все перечисленные обстоятельства и требования, то приходим к заключению, что для преобразования нынешнего, столь слабого церковного управления в надлежаще сильное, сообразное канону и закону, а равно нуждам Церкви и государства, нам вовсе не требуется никаких принципиальных ломок учреждения 1721 года, а нужно лишь приведение к норме действия отдельных его составных частей, придав каждой отдельной части *должное* значение и упразднив *недолжное*.

Говоря вкратце, суть этого видоизменения, полагаю, могла бы быть сведена примерно к следующему.

1. Нужно возобновление время от времени созыва *поместных соборов*, действительных, особых от Святейшего Синода, которому власти поместных соборов даже и законом не приписывается и которых он не может заменять, как это было желательно только Феофану Прокоповичу, но не Церкви и не Верховной власти государства.

2. В самом Святейшем Синоде требуется, для должной силы и систематичности его действий, разъединить функции, ошибочно слитые воедино по вине несостоятельной и всюду отброшенной идеи коллегиальности, а именно:

а) первоприсутствующий член Синода, то есть митрополит резиденции Государя Императора, получает в свое единоличное ведение все права, принадлежащие Синоду по функциям *управительным*, то есть права патриаршие, права главного епископа Русской Церкви;

б) остальной состав Святейшего Синода сохраняет все свои *совещательные* функции, причем для должного исполнения их состав его усиливается присоединением к вызываемым для присутствия епископам также и опытных и ученых отцов архимандритов и протоиереев;

в) обер-прокуратура при этом естественно возвращается в свои нормальные функции — государственного надзора за законным течением дел церковного управления;

г) наконец, все сношения Святейшего Синода с Верховной властью совершаются первосвятительствующим митрополитом или патриархом, если первосвятитель получил бы такое наименование, для того чтобы не умалять внешнего престижа России в отношении восточных патриархий и особенно в отношении Рима. Но, понятно, дело не в наименовании.

Таким образом, в общей сложности были бы приведены в действенное состояние все органы, потребные для живого существования церковного управления, органы, не уничтоженные у нас ныне, но как бы зарытые в неправильном смешении всех их в одно учреждение, через такое смешение лишающееся возможности исполнять удовлетворительно хотя бы и одну из возложенных на него функций.

СОВРЕМЕННОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ПРИХОДСКОГО ВОПРОСА*

I

Организация и действие приходской жизни, о поднятии и развитии которой так много говорится за последние годы, долгое время определялись двумя законоположениями: «Инструкцией церковным старостам» и Высочайше утвержденным в 1867 году «Положением о церковно-приходских попечительствах», из которых последнее связано с именем митрополита Филарета Московского. В наши дни стремление привлечь прихожан к более активному участию в церковноприходских делах вызвало определение Святейшего Синода 18 ноября 1905 года об учреждении церковно-приходских советов из выборных от приходских собраний.

Эта последняя мера представлялась Святейшему Синоду не исчерпывающей задач организации прихода, и с учреждением Особого присутствия для разработки вопросов, подлежащих суждению предполагаемого поместного собора, в программу работ Присутствия включена была также задача *«о благоустроении прихода»*.

На эту часть работ Особого присутствия возлагалось немало упований, которые, к сожалению, приходится признать совершенно неосуществившимися. Об этом-то вопросе я, как член бывшего Присутствия, кончившего свое существование 15 декабря 1906 года, и как человек, приходским вопросом давно интересующийся, предлагаю вниманию почтенного собрания нижеследующее сообщение.

Как известно, Особое присутствие разделялось по предметам трудов своих на семь отделов, как бы особых комиссий, работы которых должны были затем поступать на обсуждение и решение общих собраний. Предварительное обсуждение приходского дела было по-

* Сообщение, сделанное 12 января 1907 года перед приходской комиссией Русского монархического собрания в Москве.

ручено IV отделу, который и выработал проект «Нормального устава православных приходов в России».

Нельзя, к сожалению, не заметить, что в Особом присутствии для обсуждения приходского дела вообще был существенный недостаток: в Присутствие не были вызваны какие-либо компетентные представители от самих приходов. Что касается специально IV отдела, то в его весеннюю сессию, когда и был выработан проект «Нормального устава», на этой важной работе не было и тех научных сил, какими Особое присутствие было вообще очень богато.

В весеннюю сессию состав IV отдела заключал в себе: председателя, преосвященного Стефана Могилевского, А. А. Папкова, известного теоретика по приходской части (состоящего губернатором в Тавастгусе в Финляндии), и девяти священников, из коих о. Титов — профессор, о. Казанский — из Финляндии (он даже родился за границей, а весь век пробыл в Финляндии), о. Левитский — с Волыни, о. Бречкович — из Одессы, о. Сребрянский — из Псковской губернии, о. Козловский — из Могилевской, о. Лебедев — настоятель Вознесенской церкви в Петербурге, о. П. Соколов — председатель Училищного совета при Святейшем Синоде и о. Успенский — из Ярославля, единственный в Отделе представитель настоящего русского прихода.

Вот, в сущности, какими силами был создан «Нормальный устав православных русских приходов».

За эту сессию немножко заглядывали в отдел профессор Н. Глубоковский, причислены были также профессор Ивановский и Н. П. Аксаков. Но они в выработке устава участия не принимали.

Во вторую сессию в IV отдел явилось много новых лиц, в том числе и я. Но устав уже был готов, и Отдел решил не пересматривать его более.

Устав этот был напечатан лишь по окончании первой сессии, 8 июля, и среди членов Особого присутствия, ознакомившихся с ним, возбудил немало сомнений и критики. По возобновлении заседаний профессор И. С. Бердников представил особый «Сепаратный проект», в котором подверг жестокой критике все стороны проекта IV отдела. Я также заготовил «Замечания на проект IV отдела», в которых объявлял его совершенно неприемлемым.

Но Отдел — и совершенно справедливо — решил, что нельзя же пересматривать бесконечно все возражения, какие могут у кого-либо явиться, и сделал исключение только для «Протоколов могилевского епархиального собрания», которые, впрочем, вполне солидарны с ним по духу и предлагали лишь ничтожные изменения.

Все же остальные возражения предоставлено было, кому угодно, обратить к общим собраниям Присутствия.

Все полагали, что так и выйдет. Оказалось иначе. Высокопреосвященный митрополит Антоний, председатель Особого присутствия, поставил на обсуждение общих собраний ряд других вопросов раньше приходского, так что когда наконец дошла очередь до прихода, оставалось уже всего шесть дней до роспуска.

Мы надеялись, что власти исходатайствуют хоть какую-нибудь отсрочку для серьезной разработки столь важного дела и серьезной критики столь неудовлетворительно составленного приходского устава. Но отсрочки выхлопотано не было. А ввиду краткости времени митрополит Антоний, по соглашению с епископом Стефаном, объявил, что совсем не пустит приходского устава на обсуждение, а вместо того предлагает лишь составленные ими извлечения из журналов IV отдела.

Это совершенно устраняло «Нормальный устав» от всякой критики. Предложенные Присутствию извлечения занимали полторы странички и составляли десяток пунктов, тогда как один проект устава с приложениями занимает 28 печатных страниц и заключает сам по себе 109 параграфов, не считая более 80 параграфов инструкций. Да и в таком сокращенном виде обрывки устава были чисто практического характера, тогда как самое важное в нем составлял его общий принципиальный дух. Его-то и требовалось разобрать. Теперь же он уходил от критики.

Если бы Присутствие исполнило желание председателя, то обсуждение этих урезанных клочков и мелочные поправки, каких бы могли мы достигнуть, — все это, ничего не изменяя в сущности устава, дало бы только делу такой вид, будто бы проект прошел через обсуждение Особого присутствия и исправлен согласно его указаниям. Поэтому предложение встретило решительный отпор Присутствия. Особенно энергичны были заявления профессоров Алмазова и Бердникова, к которым присоединились многие другие, в том числе и я. Председателю было поставлено на вид, что немыслимо рассматривать частности, не рассмотрев общей постановки дела, и что, прежде чем решать приходскую организацию, нужно определить, *что такое приход*.

Сторонники устава всеми силами старались не допустить такого вопроса. Они находили более удобным устраивать приход, умалчивая о том, что должно разуметь под этим понятием. Но с такими умолчаниями можно фактически устроить из прихода и совершенно нецерковное учреждение путем внесения различных частных прав или обязанностей. Требование определения смысла прихода было явно необходимо, и митрополит Антоний разрешил прения об этом,

в результате чего составленные им с епископом Стефаном *Положения* так и остались нерассмотренными.

II

Начались прения. За изъятием из обсуждения всего устава, за отстранением представленных Бердниковым и мною возражений рассмотрение сущности прихода было единственным способом хоть косвенно внести *принципиальное освещение* в приходский вопрос.

Тут и обнаружилось два направления. Одни доказывали, что приход есть *церковное установление*. Другие (сторонники устава IV отдела) отстаивали приход как какую-то неопределенную «церковную общину», причем легко открывается перспектива чуть не приходской автономии, во всяком случае, религиозно-демократической общины в протестантском духе.

На дебаты об этом вопросе, от решения которого зависит все дальнейшее построение прихода, ушла половина времени, у нас остававшегося. Рассуждения были бурны; времени было так мало, что трудно было составить вполне обдуманные определения, и, к сожалению, митрополит Антоний в конце концов из совершенно формальных причин не допустил к голосованию именно наилучших формул, отстаивавших смысл прихода как церковного установления*. Но несмотря на это, формула А. А. Папкова потерпела полное поражение. За нее подано было всего 7 голосов, тогда как за формулу Алмазова — 21, за Бердникова — 18. Обе последние, при всех недостатках, определяли приход как «церковное установление», а формула А. А. Папкова, вполне в духе устава, гласила: «При-

* Дело было так. На заседании 10 декабря митрополит Антоний, попросил всех составить свои формулы, с тем чтобы назавтра их баллотировать. Профессор Бердников и профессор Алмазов наскоро подали каждый свою формулу, обе с недостатками. Профессор Горчаков, вероятно, не имея ее под руками, совсем не внес своей. Вечером Алмазов и Бердников, обсудив дело совместно, составили общую формулу, уже вполне обдуманную. 11 декабря они заявили председателю, что вчерашние свои формулы берут назад и вносят вместо них общую. Сторонники устава IV отдела страшно восстали против этого, так как, понятно, при этом на общей формуле объединялись бы все голоса, а при двух формулах — разбивались бы, и, следовательно, формула г-на Папкова могла бы получить на голосовании перевес. Митрополит Антоний, к сожалению, уступил этим домогательствам и объявил, что никаких новых формул не принимает. На этом основании мы должны были голосовать формулы вчерашние, от которых отказались сами их авторы. Формула профессора Горчакова, в высшей степени авторитетная, ибо она была принята на петербургских пастырских собраниях, тоже не была допущена как не поданная накануне.

ход в составе клира и мирян есть особая церковная, в зависимости от епархиального епископа, община, с правами юридического лица».

Под таким понятием находят себя место если не приходская автономия, то какие-то «вассальные» отношения к Церкви, ибо слово «зависимость» не определяет ни характера отношений, ни даже степени подчиненности.

Исход голосования ясно доказал, что дух устава IV отдела совершенно отрицается Особым присутствием, ибо А. А. Папков, высказавши свое воззрение на сущность прихода, не получил всех голосов даже тех лиц, которые вырабатывали с ним «нормальный устав».

Этот исход голосования до некоторой степени затуманился последовавшим голосованием по имущественным правам прихода.

Дело в том, что оставалось только два заседания. 15 декабря должно было последовать закрытие Присутствия. Посему, оставив без обсуждения сделанные им извлечения, председатель хотел порешить, по крайней мере, вопрос о приходских имуществах.

Сторонники устава, не успев провести своей формулы прихода, решились теперь как-нибудь добиться признания его «юридическим лицом».

Вопрос это важный, сложный, о котором следовало бы рассуждать очень обстоятельно, и при этом, может быть, и удалось бы достигнуть какого-нибудь соглашения или разумного решения. Но времени было так мало, что решительно не стоило и начинать говорить.

Я лично был поэтому только наблюдателем происходящего. У «партий» же Присутствия начались бурные прения с характером парламентарной ловли голосов — зрелище совершенно новое в Присутствии. Так прошли оба заседания в шумных спорах, без всяких результатов.

Назавтра предстоял конец существованию Присутствия, и митрополит Антоний заявил, что завтра ему должны доставить кому какие угодно формулы, которые он и пустит на баллотировку, до начала роспуска и молебствия...

Но и это последнее полузаседание все-таки наполнилось шумными прениями. Боролись главнейшие две формулы.

Высокопреосвященный Димитрий Херсонский отстаивал мысль, что имущество делится на две части: чисто храмовое, которым заведуют причт и староста, другая же часть составляет приходскую собственность, которою заведует попечительство.

Преосвященный же Стефан внес от имени IV отдела формулу, по которой и храм, и все его принадлежности, и созданные приходом учреждения, больницы, мастерские и т. п. составляют *единое* имущество, которой собственник есть Русская Церковь, а распоря-

дителем является целый приход, причт и миряне вместе, находясь, однако, в канонической зависимости от епископа.

Эта формула (мне кажется, худшая изо всех, конкретно неприложимая) подкупила часть голосующих, думаю, таким необычайным признанием (на словах) прав Церкви и канона.

Сверх того, рассуждать было некогда, а по признанию «канонической зависимости от епископа» формула, в сущности, совершенно допускала делать фактически и то, на чем настаивал высокопреосвященный Димитрий. Я помню голосующего, который сказал мне: «Я подам голос за формулу Отдела, это совершенно то же самое, чего хочет архиепископ Димитрий».

Так за несколько минут до закрытия заседания эта формула получила 31 голос против 20 голосов высокопреосвященного Димитрия.

Я счел бесполезным голосовать необсужденные вопросы и ограничился подачей особого мнения.

Сторонники устава склонны выставить прием их *формулы* как якобы некоторое признание Присутствием их *устава*. На самом деле устав даже и не обсуждался. Что касается формулы имущественных прав, то она не имеет никакого определенного смысла. *«Свет»* справедливо заметил, что если собственником является Русская Церковь, то есть конкретно высшее церковное управление, то слова о «юридическом лице» прихода составляют совершенно пустой звук. Особенно ясно становится это при сопоставлении обеих формул — 11 декабря и 15 декабря*.

Противоречий достаточно, но *прав* никаких!

Как бы то ни было, поставленная Особому присутствию задача разработать вопрос «о благоустроении прихода» осталась, таким образом, неисполненной. Присутствие выработало, при самых небла-

---

* Что такое приход?

На это формула 11 декабря отвечает: «Православный приход есть церковное установление, состоящее в ведении епископа, для удовлетворения религиозно-нравственных нужд определенного в числе собрания верующих, под пастырским руководством священника и при назначенном для того церковною властью храме».

А каковы имущественные права прихода?

Формула 15 декабря отвечает: «Православная Российская Церковь является собственником всего церковного, причтового и приходского имущества. В приходах же заведование местным церковно-приходским имуществом вверяется приходу как юридическому лицу (откуда сие? — *Л. Т.*), состоящему из причта и прихожан местного храма, находящихся в канонической зависимости от местного епископа».

гоприятных условиях суждения, лишь две указанные формулы, которые, если б и не заключали в себе противоречия, могут быть положены только в основу дальнейшего рассуждения о благоустроении прихода. Рассуждения же этого произведено не было. Остался лишь составленный IV отделом проект устава, который возбуждал к себе очень отрицательное отношение во многих членах и, по моему глубокому убеждению, ни в каком случае не был бы допущен Особым присутствием, если бы был поставлен на его обсуждение.

III

Должно заметить, что предложенный Предсоборному присутствию проект в некоторых частях не лишен достоинств и по тщательности разработки может даже показаться очень обстоятельным. Но эти мелкие достоинства совершенно не окупают его коренных недостатков.

Прежде всего, проект переходит все границы бюрократической страсти к регламентации малейших подробностей в жизни прихода. Он полон веры в форму. Составителям как будто кажется, что до них приход замирал только потому, что некому было приказать ему воскреснуть. Теперь форма организации изобретена, приказание будет дано, и все пойдет прекрасно. Самостоятельности человеческой они не понимают, и это проявляется в единообразии их предписаний для всех местностей и племен православной России.

Составители не считают нужным сообразоваться ни с разнообразием состава приходов, ни с духом веры народа, ими организуемого. Проект имеет в виду каких-то отвлеченных «христиан», какие-то математические единицы, а не действительных живых людей России нашего времени со всеми их недостатками и достоинствами. Он не думает о том, что множество прихожан только по случайности числятся христианами. Он не думает и о том, что множество других прихожан в действительности живут гораздо более высокой верой, чем он старается водворить. Всех жителей данной местности он считает однородными и наделяет их одинаковыми правами, подчиняет большинству голосов, обязательным обложениям, «братским» выговорам и т. п.

На самом деле совсем не так одинаковы люди, соединенные случайностью местожительства в наш приход. Тут рядом живут и действительно православные, и неверующие, и люди, готовые воспользоваться приходской организацией для целей политических или социальных, есть и прямые враги Церкви. Тут живут разнообраз-

нейшие оттенки еретичности. Тут живут рядом страсти не только возвышенные, но и самые низкие, люди, борющиеся между собой за наживу, хозяева, притесняющие рабочих, и рабочие, разоряющие хозяина и распропагандированные социалистическими ораторами. Тут вообще кипит жизнь во всей борьбе страстей и интересов.

Это вовсе не «братья», добровольно сомкнувшиеся около храма, а совершенно случайные люди. Сплочение прихода в крепкую общину легко возникает в сектах, особенно преследуемых, потому что они подбирают своих членов исключительно среди единомыслящих и живут изолированно от остального мира. Но совершенно не таков состав православного прихода, который представляет соединение лиц, не подобранных преднамеренно, а всех, какие оказались на этом месте. Эта случайная соборность людей православного прихода составляет факт, который нельзя игнорировать, когда мы составляем общий для всех устав.

Но если проект устава игнорирует эту неизбежную слабую сторону всякого национального прихода, то он не менее игнорирует и высокие свойства множества православных людей, во всех наших приходах имеющихся.

Проект, например, все свои надежды на средства прихода возлагает на *обязательное обложение,* которое и вводит в противоречие с православным понятием о *добровольной жертве* как источнике обеспечения нужд Церкви. Между тем мы знаем, что добровольная жертва обыкновенно доставляет у нас такие огромные средства, каких не может доставить обязательное обложение.

Точно так же проект нормального устава, стремясь сплотить верующих в узких пределах приходской общины, совсем забывает, что православные люди и теперь живут в бытовом религиозном отношении несравненно высшей жизнью, чем проектируемая уставом приходская.

Профессор И. С. Бердников в своей критике говорит, что в проекте IV отдела проявляется попытка соединить два противоречащих начала — *церковную норму* устройства прихода и понимание прихода как *самоуправляющейся общины.* Эта последняя по существу есть, конечно, идея протестантская.

Я этим не хочу сказать, чтобы у составителей устава было протестантское *верование.* Конечно, нет. Но у них очевидна ошибка организационной мысли, подсказанная, мне кажется, протестантскими образчиками приходского благоустройства. И, со свойственною русским прямолинейностью став на этот путь, устав IV отдела идет даже далее протестантов по пути, ими указанному. Стремясь создать самоуправляющуюся крепкую общину, проект так преуве-

личивает власть общинной дисциплины над отдельным членом, как этого не сделают и протестанты. А между тем это особенно расходится с духом православного благочестия.

Между духом православного и протестантского благочестия огромная разница, не принятая во внимание составителями устава IV отдела.

В протестантском приходе люди, далеко не сходные в своей личной вере, легко сплачиваются на идее удобной и благопристойной мирской жизни. У нас же кто не верит, тот и свое благоустройство начинает создавать не на христианской идее. А кто верит, тот стремится жить верою.

Это имеет последствием то обстоятельство, что наш верующий стремится не столько к общинной религиозной жизни, сколько к *всецерковной, вселенской*. Стремление же к *вселенской религиозной общественности* нельзя втиснуть в рамки жизни протестантского прихода, ибо оно на каждом шагу уводит человека из прихода на простор вселенской святыни.

Достаточно каждому православному оглянуться на то, что делается вокруг него. В Москве, например, разве мы живем религиозно только в своем приходе? Уж конечно в Москве клир не может пожаловаться на невнимание прихожан к его нуждам, и храмы не пожалуются на плохое их украшение. Но тем не менее москвичи живут не только в своем приходе, а и в чужих. Такие храмы, как Рождества в Путинках, священномученика Антипия, святого Трифона, Ивана Воина и т. д., вечно наполнены чужими прихожанами, которые там служат молебны. Как ни чтим мы свои приходские храмы, но святыни Кремля для всех москвичей еще выше и объединяют всех православных.

Но бытовая религиозная жизнь не ограничивается пределами города. Десятки тысяч москвичей считают долгом говеть у Сергия Преподобного, к Сергию же Преподобному в Лавру ездят наши школьники в начале и конце учения. К Сергию же в Лавру идет воин перед походом. Все живут общецерковной религиозной общественностью, а не своею приходской. И посмотрите, какова близость между богомольцами, стекшимися, например, в Лавру или к какой-либо городской святыне! Они сошлись из разных мест, видят друг друга, может быть, в первый и последний раз в жизни, но здесь, у святыни, между ними устанавливается такая близость, какой не встретишь и в приходском храме.

Но общение на всецерковной святыне не исчерпывает вселенскости религиозного быта. То же общение повторяется в отношении духовничества и учительства. Стоит явиться в каком-либо приходе батюшке, умеющему особенно затронуть сердца, — и к нему начи-

нают тянуться изо всех приходов... Кому это не известно? Искание даров святости повсюду, где ее проявил Господь, есть характеристическое православное свойство, сказывающееся в русской религиозности. Из деревень народ точно так же тянется всюду, где почует святыню или духовный дар. Отовсюду идут к отцу Иоанну Кронштадтскому, к оптинским и киевским старцам, шли к почившему отцу Варнаве и т. д. Недавно писали об отце Георгии Чекраковском (из Орловской губернии), который привлекает толпы верующих, ищущих духовного совета, из далеких чужих приходов в свой захолустный, недавно нищий деревенский приход...

Стремление к вселенской святыне и всецерковной общественности уводит русского и за пределы родины, в Иерусалим, на Афон, в итальянский Бари, окрещенный нами Барградом. Всюду идут, где объявляется дар Божий. Из этой вселенской общественности родилась и наша Оптина пустынь. В Карпатах далекой Румынии великий духовник был открыт нашими искателями святыни, и духовничество было перенесено учениками Паисия Величковского в Оптину пустынь, тогда еще не знавшую старчества.

Проявления этого чувства бесчисленны. И куда только на этой почве не достигает благочестивая жертва, без всякого обязательного обложения: и в Палестину, и в Аргентину, и в Японию — всюду, где заслышится призыв Вселенской Церкви.

Это стремление к вселенской церковной жизни, конечно, нисколько не исключает приходской жизни, но оно несовместимо с облечением слишком большими правами случайного территориального «большинства» над отдельным членом прихода. В этом «большинстве» множество лиц не имеют религиозно-нравственного авторитета для человека верующего, и потому он им ни за что не подчинится в деле душевного спасения.

IV

Да и с точки зрения оживления церковно-религиозной жизни протестантское общинное начало вовсе не желательно раздувать и преувеличивать. Для поднятия и оживления церковно-религиозной жизни нужно усиливать сплочение действительно *верующих*. Этим сплочением наилучших в религиозном отношении сил может быть создан тон жизни и в остальных частях населения. Но в территориальном приходе большинство составляют люди средние и худшие (в смысле религиозном), люди, более склонные к простому житейскому благоустройству, а не к жизни верой. Они-то наиболее поста-

раются воспользоваться правами приходской общины, создавая ее замкнутость на местных интересах.

Подчинять чуткую религиозную личность массе средних и худших — это значит лишь постоянно заглушать религиозное чувство, которое выращивается в народе влиянием лучших религиозно людей, тянущихся к вселенской святыне, а потому и в приходе являющихся опорой его значения как *церковного* установления.

Итак, заботясь о поднятии религиозной жизни, мы не должны заглушать в приходе ничего привязывающего его к вселенской церковности. Мы должны всемерно охранять иерархическую власть и священство, являющиеся внешним объединением вселенскости церковной жизни. Каковы бы ни были их случайные личные недостатки, представители священства по своему личному положению, по организации привязывают приход ко вселенской церковности. Масса же случайного населения как составная часть «юридического лица» никак не должна получать таких прав, которые способны фактически подрывать значение священника или епископа, подавлять властью массы чуткую религиозную личность и отрывать приход от Вселенской Церкви, замыкая его во внутренних интересах. Во всех этих отношениях проект IV отдела погрешает на каждом шагу.

Значение священника он понижает, а значение толпы, проживающей в приходе, повышает до чрезмерности.

«Деятельность приходской общины, — говорит профессор Бердников, — должна простираться почти на все стороны приходской жизни, причем положение в приходе священника, пастыря и настоятеля прихода, совершенно стушевывается. По проекту, священник является только председателем приходского совета и общего собрания прихожан. Вся власть в приходе усвояется приходскому собранию (в параграфе 33 сказано: «Приходское собрание есть главный распорядительный орган в приходе»). Такая организация прихода неправильна с православной точки зрения. Приходский священник есть представитель власти епископа в приходской общине и исполнитель его пастырских полномочий... Низводить его с указанного положения в представителя только общины и председателя приходских собраний — неуместно...»

Давая такое перевесное положение мирянам, проект и в их среде дает все права не качеству, а количеству. С точки зрения повышения религиозной жизни мы бы должны были заботиться о сплочении наиболее христианских частей прихожан. Проект же смотрит в религиозном деле с чисто гражданской демократической точки зрения, стараясь объединить непременно всю массу, хотя составителям не может быть не известно, что среди нее огромное количество лиц

вовсе не отличаются сколько-нибудь горячими христианскими чувствами или усердием к церковному делу.

Всех жителей с 25-летнего возраста проект облекает властью управлять приходской общиной и властно регулировать религиозную жизнь личности. В погоне за этою всенародной организацией он самым небрежным образом относится к тем уже существующим церковным организациям, около которых уже несколько объединились более деятельные силы приходов. У нас на 50 000 приходов имеется около 19 000 церковно-приходских попечительств, которые объединили около себя много сил, привлекли на церковно-приходское дело немало и материальных средств, исчисляемых, за все время, многими десятками миллионов рублей. По параграфу 74 проекта, по введении этого устава попечительства «сливаются» с новым демократическим приходом и собранные ими суммы поступают в кассу приходов. Мыслимо ли подобную операцию производить без совещания и согласия самих попечительств? Ведь это грозит только смутами и ссорами внутри приходов. Правда, в параграфе 109 есть смутная оговорка, что в приходах, где не введен проект устава, дела могут идти по-прежнему. Но кто же решает вопрос о введении устава? Совершенно не объяснено.

Нарушая каноническое равновесие власти в пользу массы прихожан, проект создает чрезвычайную путаницу как в материальных отношениях прихода, так и в духовных. Вследствие этого между различными чинами Церкви, епископом, священником и мирянами могут возникать лишь недоразумения и ссоры, в результате которых масса, как численно сильнейшая, может идти все далее по пути узурпации исключительного значения в церковных делах. Но при известных условиях в этой путанице возможны незаконные и несправедливые захваты со стороны и священника, и епископа. Все зависит от того, кто окажется ловчее и сильнее.

В материальном отношении эта путаница особенно усиливается с принятием формулы III отдела 15 декабря.

Согласно ей, собственником всего имущества приходов, начиная от храма и кончая ссудными кассами и образцовыми хуторами, является *вся Русская Церковь*. Заведование же вверяется «приходу», то есть всей массе населения вкупе с причтом. И эта община, наконец, находится в «канонической» зависимости от епископа. Тут все словно подобрано для ссор. Каноническая зависимость означает, что распорядителем церковного имущества является епископ. Следовательно, он, с этой точки зрения, может вверить заведование кому угодно, например устранить и приход, и священника и вместо того прислать своего эконома. Но по формуле «заведование» принадле-

жит приходу. Какой же смысл имеет тогда каноническая зависимость от епископа? Разве тот, что священник может обжаловать решение приходского собрания? Но если он не обжалует, то в чем же проявит епископ свою каноническую власть над имуществом, если оно расхищается священником и прихожанами? Да сверх того «собственником» конкретно является высшее церковное управление. Что же скажет приход, если этот собственник решит отобрать собранные прихожанами капиталы? А если собственник не может этого сделать, то какой же он собственник? Путаница получается невероятная. Вот что значит соединять противоположные идеи «церковного учреждения» и «самоуправляющейся общины».

Всякий мало-мальски знакомый с практикой жизни поймет, что право апелляции на приходское собрание в высшей степени трудноосуществимо для священника как председателя собрания. Это создает явную ссору. Давление прихожан сделает священника безмолвным. Да апелляция епископу едва ли много и составит, потому что епископу тоже трудно ссориться с общиной и у него нет средств принудить ее к повиновению. Конечно, незачем было бы предполагать непременно такие конфликты, если бы дело не касалось материальных интересов и если бы приход не был так демократизирован. Но он включает в себя равноправными членами *всех* жителей, не находящихся под штрафом. Ясно, что в такой массе высота нравственно-религиозного напряжения не может быть высока. А материальный интерес тем легче заговорит в ней, что в числе имущества, принадлежащего «Православной Русской Церкви», найдутся всегда такие части, которые, по сознанию прихожан, принадлежат только *им*, ибо они это собирали и создавали, и не для всей Русской Церкви, а именно для себя, — как, например, капиталы касс взаимопомощи. На такой почве конфликты неизбежны.

Нужно еще взять во внимание, что ни одно учреждение не доводит всеобщей подачи голосов до такой крайности, как приход IV отдела. На приходском собрании имеют голос все. А у нас в среднем на приход считается более 2 000 душ, то есть по крайней мере человек 600 взрослого мужского населения.

В городах есть приходы с десятками тысяч душ, а в деревнях 600 членов приходского собрания рассеяны на огромных пространствах с труднопроходимою дорогой. Нет и зданий для сбора таких масс. Профессор Бердников справедливо заметил, что проект должен бы был прибегнуть хоть к представительству, а не к поголовным собраниям... Но проект, не желая вводить представительства, решил зато, что для действительности собрания достаточно, если явится 1/10 часть членов, а в случае если собрание не состоится за

их неявкой, то следующее собрание действительно при любом числе членов... Это значит раскрыть широчайше двери всякой узурпации, так что каких-нибудь полтора десятка наиболее ретивых или сговорившихся между собой приходских политиканов будут ставить самые невероятные решения. Как же не явиться конфликтам, особенно на имущественной почве?

Легко видеть, что в отношении имущественном составители скороспелой формулы 15 декабря совершили недозволительную ошибку, смешав *нравственное* право с *юридическим*. Понятно, что с нравственной стороны все жертвуемое нами на церковное дело приносится Богу, а следовательно, в этом смысле, принадлежит вообще всей Церкви. Но это есть дело нравственного сознания, внутренний закон верующего чувства. Юридически же это немыслимо вводить. Обеспечение данного имущества за *всей* Церковью нередко даже и достижимо только тем, что юридически оно получает перед законом какого-нибудь частного собственника. Так, в Японии даже храмы записываются теперь на имя какого-нибудь частного лица. Понятно, что этот юридический собственник не имеет и мысли о том, что храм принадлежит ему, а является лишь верным оберегателем церковной собственности. Множество жертвователей и у нас так же смотрят на себя — только как на распорядителей в отношении имущества, уже не их, а Божия, то есть принадлежащего всей Церкви.

Идеалистическая формула 15 декабря, вводя путаницу в имущественные отношения Церкви, в то же время создает огромный риск в случае каких-либо секвестров церковных имуществ.

Они бывали у нас и прежде и стали еще возможнее в будущем. И тут, при признании Церкви единственным собственником всех приходских имуществ, православные русские могут быть до нитки обобраны какой-нибудь «прогрессивной» Государственной Думой, так как они юридически не собственники своих касс, богаделен и хуторов, а простые «заведующие» секвеструемого имущества Русской Церкви.

Да, впрочем, и помимо таких чрезвычайных случаев нет никакой надобности преувеличивать юридическую власть высшего церковного управления над имуществом православных жертвователей. У нас множество полезных для Церкви дел созидается именно потому, что жертвователь свободен. Присвоение какой бы то ни было властью того достояния, которое человек нравственно дает Богу, только угашало бы усердие жертвователей или побуждало бы верующих соединиться в союзы вне прихода, на основании гражданского закона об обществах. Им покажется спокойнее таким внеприходским способом организовать свои кассы или мастерские с бога-

дельнями, ибо на них тогда не может посягнуть никакой «собственник», кроме тех, которые действительно создали данное общеполезное учреждение. Сочиненная IV отделом формула 15 декабря, таким образом, будет не сплачивать людей в приходе, а лишь побуждать их устраиваться вне прихода, хотя бы за это им и делали какие угодно «братские увещания»...

V

Определяя так неудачно имущественные отношения Церкви и прихода, проект IV отдела в то же время по какому-то разбегу протестантской организующей мысли дает собранию мирян права чисто *пастырские* в духовном отношении.

Корпорация, община и вообще гражданская организация может и должна требовать от своих членов приличного поведения. Но общественная дисциплина не может переходить в область дел совести, в область слежения за грехом. Это понятно только у сектантов, отрицающих священство и переносящих на общину ту благодать, которая в Православии принадлежит священству. Но подобные замашки больно задевают православное чувство и разрушают ту тонкую и деликатную дисциплину, какой у нас охраняются вера и нравственность.

Наблюдение за верой и нравственностью, по православным понятиям, составляет дело пастырское и принадлежит ведению облагодатствованного духовника. Проект же переносит эти права на приходское собрание и совет (параграфы 41, 54, 92)*. Эти собрания граждан под председательством священника обязаны следить за посещением прихожанами храма, за исполнением «долга исповеди и Святого Причастия», делают «порочным членам» «братские увещания» и «выражают порицание».

Не думаю, чтобы епископ сам имел право передавать свои пастырские полномочия лицам, не облеченным священным саном. Это значило бы создавать общинный полицейский участок на месте, где властны и компетентны только посвященные на то духовники. Да притом и для священника обязательна тайна исповеди.

А по проекту IV отдела, собрание граждан (перед которым православный нередко не захочет и объясняться о причинах своих гре-

---

* Параграф 41 в первоначальной редакции (Церковные ведомости, № 27) был совершенно невероятен и исправлен лишь на осенней сессии — вероятно, под влиянием критики моей и профессора Бердникова.

хов и раскрывать тайники сердца своего) не только судит его и наказывает, но записывает его грехи в свою шнуровую книгу, которая открыта для всех желающих и с которой желающие могут списывать даже копии (параграф 78)... может быть, с целью опубликования в газетах!..

При переходе же в другой приход грешник, как и все прочие, должен испросить выписку из этой книги живота, где будут прописаны все его прегрешения и наложенные за них взыскания!..

Нужно ли объяснять, что все эти слежения прихожан друг за другом способны только извращать религиозное чувство, порождая всякие сплетни, дрязги, шпионство, озлобление и лицемерное ханжество? Чуткий нравственно человек не в состоянии будет оставаться в таком приходе и должен бежать в какую-нибудь другую церковь, более деликатно прикасающуюся к душевным ранам человека.

Я отметил две крупные области — нравственную и материальную, в которых проект IV отдела возбуждает величайшие недоумения. Но в нем такие недоумения на каждом шагу.

Проектируемое право обязательного обложения, конечно, нарушает понятие о *добровольной жертве,* которою православный мир живет со времен апостольских. Обязательное обложение «проекта» идет так далеко, что ему подлежат даже имущества православных, не проживающих в приходе, но только имеющих на его территории собственность.

Обложение, по параграфу 49, предполагается «обязательное» и «в равном размере», но в примечании допускаются и «другие нормы» обложения. Значит, возможно и прогрессивное.

Таким образом и на почве обложения придется установить за православными такое же слежение, как и в отношении их бытия у исповеди и Святого Причастия.

Подлежащие налоги, по «проекту», взыскиваются с прихожан «судебным» порядком, так что явится на сцену и полицейское взыскание...

Вообще православный человек попадет в такую зависимость от приходских властей, которая окажется, полагаю, нестерпимой. По параграфу 10 православный обязан содействовать приходу во всем, к чему его призовет настоятель, приходское собрание или приходский совет. Но ведь даже перед государством человек обязан исполнять только закон, а не каждый призыв властей; здесь же прихожанин подчинен безгранично.

Устав не принимает в расчет, что у человека могут быть свои собственные убеждения или обстоятельства, способные оказаться в противоречии с призывом приходских собраний...

Естественно является вопрос: что делать верующему, если он не в силах стерпеть всех этих обязанностей, налогов, братских увещаний и полицейских взысканий, не хочет участвовать и в собраниях которые выродятся, быть может, в совершенно нецерковные, а в то же время он имеет потребность в молитве, в таинствах, в руководстве пастырском? Может ли православный уклониться от принадлежности к приходской общине или обязательно должен подчиниться этому игу?

Об этом проект умалчивает. Пробел большой, ибо таких верующих найдется, конечно, немало.

На каких правах можно обеспечить себе доступ к молитве и таинствам, уклонившись от обязанностей члена общины?

Проект умалчивает. По-видимому, приходится или быть фактически отлученным от Церкви, или записываться в приход. Или есть еще один исход: постоянно переменять место жительства...

Но, доводя злополучного православного до такого безвыходного положения, на каком же основании проект устава полагает, что государственный закон даст своих православных подданных в такое обидное положение? Ведь устав нельзя провести без санкции государственной власти. На каком основании государство может дозволить обложение имущества человека в пользу прихода, если этот человек не состоит в нем? Чем, какими услугами государству приход IV отдела надеется получить такие чрезвычайные права над личностью и имуществом подданного этого государства?

Тут проект устава совершенно нелогичен. У иных есть мысль сделать приход основной единицей гражданского управления. При этом понятно, что, как единица низшего государственного управления, приход может получить от государства и значительные права. Но проект IV отдела вовсе не присваивает своему приходу значения мелкой земской единицы. У него это учреждение чисто конфессиональное. При этом уже совершенно непонятно, на каком основании он надеется получить от государства такую чрезмерную власть над его подданными.

VI

Я далеко не исчерпал всех возражений, возбуждаемых проектом IV отдела. Но не стану исчислять всех их ввиду того, что неприемлемость его, кажется, уже достаточно ясна. А между тем нам должно остановить внимание еще на одном в высшей степени важном обстоятельстве.

Дело в том, что этот невозможный приходский порядок имеет шансы на то, чтобы быть *нам навязанным насильственно,* и *даже до созыва поместного собора*.

В этом направлении нас влечет ряд стремлений, хотя и разнородных, но ведущих к одному результату.

Прежде всего должно отметить, что идея организации прихода проникла в высшие сферы, где возбуждает надежды создать таким путем опору расшатанного порядка и оздоровления умов, охваченных смутой. Среди мрачных тревог современности идея прихода блеснула светлым лучом. Явилась надежда, что, сомкнувшись на религиозно-общественной почве, около своего храма, русские люди в приходе дадут ту крепкую первоосновную общину, на которой могут прочно воздвигаться и верхние этажи политического строя. Понятно, что при таких надеждах является желание видеть поскорее осуществление столь благодетельной реформы.

Исполнительные власти, всегда чуткие к веяниям высших сфер, тем охотнее готовы содействовать этим желаниям, что проведение столь важного дела, понятно, может составить украшение деятельности администратора.

А в то же время является еще два обстоятельства. Созыв поместного собора начал теперь устрашать почти всех. Боятся, что смутное время наше даст слишком неблагоприятную обстановку для спокойной деятельности собора.

Затем, как известно, различные части Церкви у нас обнаружили некоторое разобщение, причем у каждой является ненормальное «самоутверждение». Появилось так называемое пресвитерианское течение, имеющее тенденцию усилить власть священников в ущерб епископату. Есть демократическое течение, имеющее тенденцию к усилению власти мирян в ущерб и епископату, и клиру. Но оба последних течения иногда входят и во временное союзничество, создавая тем большие опасности для епископата.

Эта внутренняя борьба сил, предполагается, может сказаться и на поместном соборе, угрожая в этом случае серьезнейшими разделениями. Отсюда является мысль: не лучше ли оттянуть созыв собора в надежде, что страсти улягутся?

У других, наоборот, то же стремление оттянуть созыв собора обусловливается желанием получше сорганизовать силы новых течений, пресвитерианско-демократических.

Но если откладывать собор, то очевидно, что некоторые меры к благоустройству различных сторон церковной жизни не терпят отлагательства, а стало быть, должны быть проведены синодально, административным порядком. В числе их чуть не на первое место выдвигается приходская реформа.

В пользу этого соединяется множество разнородных соображений, и более, и менее законных. Некоторые представители духовенства рассчитывают, что при современной смуте умов священник получит все-таки больше возможности действовать, если будет связан в одну общину с прихожанами, так что требование религиозно-нравственной дисциплины пойдет не от него одного, а от паствы, которая свои требования сумеет поддержать более внушительною силой, чем та, какая есть у священника. Но есть и такие, которые видят в реформе способ давления на епископат вообще и на поместный собор в частности.

Действительно, если на поместном соборе значительная часть членов с совещательным голосом, предполагается, будет составлена по выборам епархиальных собраний, а епархиальные собрания составятся из выборных от приходов, то, если новаторы успеют овладеть приходом, они могут наполнить совещательную часть собора своими людьми — представителями требований пресвитерианско-демократического блока. Хотя на соборе решающий голос принадлежит одним епископам, давление массы совещательных голосов может быть непреодолимо. Вот почему находятся и такие лица, для которых проведение демократического проекта IV отдела кажется желательным непременно до собора — как средство придать ему желательный для них состав.

Собственно в отношении состава совещательной части собора теперь борются две противоположные тенденции. Одну ее противники называют системой «фильтровки», то есть допущения епископами на собор лишь тех из числа избранных, которые им будут казаться лучшими. Другая тенденция, наоборот, состоит в таком же подборе на выборах «своих» людей, как это делается на политическом поприще.

Введение демократического приходского устава представляется для людей этого направления необходимо нужным раньше собора, до собора...

Считаю, однако, излишним напоминать, что с привлечением в число равноправных членов прихода всей массы его населения в церковное дело вторгнется множество неверующих или сектантствующих и даже фанатических приверженцев самых крайних политических и социалистических направлений. Если эти лица сплоченностью и энергией успели получить власть в прошлой Государственной Думе, то нет никаких оснований, чтобы те же самые люди, действуя в приходах, не успели достичь этого же и на церковном соборе. Если масса населения России не умела провести своих истинных представителей в Государственную Думу, то эта масса насе-

ления, впускаемая теперь в приходские выборы, едва ли сумеет помешать поместному собору превратиться в своей совещательной части в такую же буйную «Думу», не имеющую ничего общего с интересами духовной жизни.

И вот почему приходская реформа, дающая возможность к такой *подготовке* собора, может стать большим бедствием для Церкви и веры в России.

А между тем уже в ноябре на IV отделе начались речи о ходатайстве ввести составленный проект прихода до собора. Тогда эта тенденция не могла осуществиться. Но когда Особое присутствие было распущено, она немедленно стала пробиваться в газетной агитации и, конечно, не заглохнет, а будет искать себе тех или иных путей к осуществлению. Власти же, к сожалению, не услышали критики проекта от Особого присутствия и, поддаваясь совершенно противоположным политическим надеждам, легко могут соблазниться оказать содействие тому, что способно на самом деле внести лишь новую, еще более опасную смуту.

Ввиду такого положения приходского вопроса мне представляется необходимым, чтобы само православное общество, с одной стороны, просило правительство воздержаться от поспешных мероприятий, с другой стороны — занялось выработкой таких проектов приходской организации, которые бы не ослабили, а действительно увеличили сплочение православно-русских сил.

О СМЫСЛЕ ВОЙНЫ

I

На берегах Тихого океана кипит кровавая борьба, и, вдумываясь в причины ее, нельзя не опасаться, что она окажется спором не на месяцы и годы, а на очень долгий период. Чувствуется, что на Дальнем Востоке поднялся вопрос всемирно-исторический, при решении которого нам понадобятся все наши способности бороться, устраивать и управлять.

А между тем в обширных слоях нашего общества стелются полосы самого опасного тумана социально-политического «декаданса», развивающегося уже много десятков лет. Размягченное состояние умов, дряблость чувства, отвращение от всякого напряжения энергии вообще, какое-то «обабленное» настроение создали почву для принципиального отрицания всякого действия «силой» (и в частности — отрицание войны) в резкой дисгармонии с запросом истории на мужскую доблесть.

Хуже всего то, что эта рыхлая псевдогуманность, отрицание силы и активности стали уже достоянием многочисленных слоев среднеобразованной толпы. Пока антисоциальная идея остается личным парадоксом взбалмошного (или даже гениального) ума — беда невелика, и из парадокса может даже сверкнуть какая-нибудь искорка действительной истины. Но когда антисоциальная идея становится верованием толпы — она делается опасною. Толпа не знает многогранности истины. Если среднее общество упрется лбом в какую-нибудь фальшь, то уж потом разве какие-либо страшные бедствия способны снова вразумить его. Это внутреннее опустошение ума и чувства опаснее всяких внешних вражеских нашествий.

Чернышевский когда-то острил, говоря, что хотя многие ученые занимались исследованием влияния умственного развития на ход истории, но ни один, к сожалению, не вздумал исследовать влияние глупости, которое гораздо важнее... Это, конечно, только игра слов, потому что глупость тоже в своем роде «ум», только

плохого качества. Но за этим «умом плохого качества» нужно очень зорко следить, потому что его влияние огромно. Толпа, какая бы она ни была, — сила, она носит «общественное мнение», с которым иной раз не сладят никакие умники. Непростительно поэтому допускать, чтобы в «среднем» уме исчезали правильные социальные понятия.

Влияние «глупости» на историю довольно тяжело и тогда, когда она «консервативна», то есть основана на нерассуждающем поддержании традиционной истины. Но это еще полбеды, потому что в традиции всегда есть большая доля опытом доказанной правды. Гораздо страшнее влияние глупости, когда она начинает «умничать», строить идолы из «новых» идей, в которых среднее общество наименее способно различить ложь и истину...

Этим-то умничаньем создано ходкое распространение идей, отрицающих *силу*, причем, в частности, отрицание особенно распространяется на войну как наиболее яркое применение силы, «насилия»... Вера в то, будто бы война есть «зло» и «варварство», распространилась в среднем образованном обществе до того, что доросла до несокрушимой пошлости. Со всегдашней нетерпимостью опошленного верования это отрицание войны стало уже воинствующим и готово забрасывать камнями всякий проблеск сознания всей важности «войны»...

Русскому обществу, всем несколько живым элементам его, пора обратить внимание на необходимость освежить и исправить ходячие понятия. Ведь в действительности война вовсе не «бессмысленное» явление. Русское общество должно вспомнить, что на важное и полезное значение войны «имели смелость» обращать его внимание крупнейшие представители русского гения нашего времени.

Довольно вспомнить Достоевского и Владимира Соловьева.

II

С дотолстовской «толстовщиной» приходилось бороться уже Достоевскому. И, конечно, трудно найти бо́льшую смелость, как в его «Парадоксалисте», брошенном им в лицо представителям социального размягчения мозгов, которое уже действовало и во время турецкой войны. Тогда проявлялся героизм, был великодушный порыв чувства, но не молчал и зарождавшийся прогрессивный паралич, впоследствии доведенный «до чертиков» графом Л. Н. Толстым. И вот Парадоксалист Достоевского (т. 10, с. 147) выступает с доказательствами, что война есть величайшее благо, а мир — «язва» человечества.

Неправда, говорит он, чтобы война была проявлением грубости или жестокости. Тут важно психологическое состояние борющихся. На войну никто не идет для того, чтобы убивать, а каждый идет с мыслью пожертвовать своею жизнью. Война несет с собой великодушную идею, и поэтому человечество любит войну. Это одно притворство, когда все говорят: «Ах, какое несчастье: война»... На деле все сияют, и очень рады. В мирное время — скука, апатия, уныние. Во время войны все бодры, крепки, и потом, даже в случае поражения, долго любят хоть вспомнить о пережитом времени подъема духа. Повышение духа, вызванное войной, потом отзывается и на подъеме науки, искусства; война внутри народа создает чувство человеческого равенства, подчиняет социальные различия личной доблести... Война, наконец, сближает между собою воюющие народы, научает их видеть и ценить взаимно друг друга... Короче, война во всех отношениях — состояние более высокое, нежели мир.

Собеседник Парадоксалиста, понятно, недоумевает перед такими нечестивыми суждениями. Но Парадоксалист неумолим: он подвергает жесточайшему разгрому «язву мира», как он выражается. Это место стоит привести целиком, потому что в нем есть нечто, почти пророчески указывающее те последствия долгого мира, которые мы увидели воочию.

«Великодушие, — говорит он, — гибнет в периоды долгого мира, а вместо него являются цинизм, равнодушие, скука и много-много что злобная насмешка, да и то почти для праздной забавы, а не для дела. Положительно можно сказать, что долгий мир ожесточает людей. В долгий мир социальный перевес всегда переходит на сторону всего, что есть дурного и грубого в человечестве, главное же — к богатству и капиталу. Честь, человеколюбие, самопожертвование еще уважаются, ценятся, стоят высоко сейчас после войны. Но чем дольше продолжается мир, — все эти прекрасные, великодушные качества бледнеют, засыхают, мертвеют, а богатство и стяжание захватывают все. Под конец останется лишь одно *лицемерие* — лицемерие чести, лицемерие самопожертвования и долга». Все это будет уважаться лишь для формы, на словах. «Настоящей чести не будет, а будет только формула чести, а это есть смерть чести. Долгий мир производит апатию и низменность мысли, разврат, притупляет чувства. Наслаждения не утончаются, а грубеют.

Грубое богатство не может наслаждаться великодушием, а требует наслаждений более близких к делу, то есть к прямейшему удовлетворению плоти. Наслаждения становятся плотоядными. Сластолюбие вызывает сладострастие, а сладострастие — всегда жестокость. Вы никак не можете всего этого отрицать, потому что нельзя

отрицать главного факта, *что во время долгого мира социальный перевес всегда переходит к грубому богатству...*»

Со своей стороны, я только спрошу наших современников: неужели они не узнают в картине, нарисованной Достоевским, настоящего портрета нашего теперешнего общества? Если бы Достоевский был жив, он не мог бы и с натуры более точно описать характеристику общества, каким оно явилось ныне, после двадцати пяти лет «мирного развития».

Даже литературные его представители, самоновейшие носители новых слов и путей, замечательно хорошо выразили в себе, в своем декадентском художестве и философии разнузданной плоти ту именно сластолюбивую деморализацию, которую 25 лет назад предсказывал Парадоксалист...

III

После речей Парадоксалиста Достоевского прошло 25 лет так называемого мирного развития. Не касаясь более ранних времен, за одни только последние годы его мы увидели ряд «мирных» явлений — в Казанском соборе в Петербурге, на московских бульварах, в Уфе, в Баку, в Полтаве и т. д., и т. п. Развитие тоже доросло вплоть до господ Розанова с К°... А между тем на Дальнем Востоке уже загоралась гроза кары, и дай Бог, чтобы гроза вразумления... В эти «последние» дни Владимир Соловьев, одинокий идеалист разлагающейся эпохи, допевал свою лебединую песнь.

Фактически движение монгольского язычества еще не начиналось, но прозрение Соловьева на год опередило события, когда он писал свои «Три разговора».

Ни один, кажется, мыслитель русский не давал такой мужественной и красноречивой защиты войны. С какой злой отчетливостью Владимир Соловьев увековечил здесь пошленький образ князька-толстовца. Какой симпатичный тип рисует он в генерале, защищающем высоту своего звания... Не многое покойный философ говорил России так вдохновенно, как это свое завещание, которое ему пришлось скоро дополнить еще «гимном» Императору Вильгельму, поднявшему стяг в новом крестовом походе:

Наследник крестоносной рати,
Ты стал под знаменем Креста,
Святой огонь в твоем булате,
И речь грозящая свята...

В «Трех разговорах» Соловьев, между прочим, сделал превосходную постановку общего вопроса о должном отношении к войне.

«— Как? — восклицает у него глуповатый князь-толстовец. — Как, вы сомневаетесь в том, что война и военщина — *безусловное и крайнее* зло, от которого человечество должно непременно и сейчас же избавиться? Вы сомневаетесь, что полное и немедленное уничтожение этого людоедства было бы во всяком случае торжеством разума и добра?

— Да, я совершенно уверен в *противном*, — отвечает г-н Z.

— То есть в чем же?

— Да в том, что война не есть безусловное зло и что мир не есть безусловное добро. Или, проще говоря, — что возможна и бывает *хорошая война*, возможен и бывает *дурной мир*».

Вот это и есть настоящая, правильная, постановка вопроса. С нею, конечно, согласился бы и Парадоксалист Достоевского, который, в сущности, обличает не *мир вообще*, а именно *дурной* мир, такой мир, который бывает *обыкновенно* и по большей части... Именно потому, что мир по большей части бывает дурной, фальшивый, бессмысленный, война по большей части производит, сравнительно с развращающим действием такого мира, очень благодетельное, повышающее и оздоровляющее действие на общество.

IV

Может быть война «хорошая», может быть и мир «дурной», говорит Соловьев. Может быть, стало быть, и война «дурная», которая составляет явление безнравственное и вредное. И, однако же, ставя такую формулу, Владимир Соловьев, подобно Парадоксалисту Достоевского, как будто все-таки сочувственнее относится к войне, чем к миру.

Почему же? Это зависит, конечно, прежде всего от обстановки разговора, от того отвращения, которое в человеке, не утратившем живого чувства, возбуждает нынешнее слащавое, беспринципное «миролюбие», смешивающее «мир» с простым апатичным бездействием.

Когда вокруг распложается такое «миролюбие», то в противовес ему невольно начинаешь «любить войну», как Парадоксалист Достоевского.

Однако, помимо этого случайного условия, в войне — самой даже вредной и безнравственной, есть *всегда* один такой элемент, который сам по себе хорош и которого нет во вредном и безнрав-

ственном мире. Это именно элемент силы, активности, способности к борьбе.

Между тем вся жизнь человека есть борьба. Способность к ней — это самое необходимое условие жизни. Конечно, силу и активность можно направить не только на добро, но и на зло. Но если у какого-либо существа нет самой способности к борьбе, нет силы, то это существо ровно никуда не годится, ни на добро, ни на зло. Это нечто мертвенное. А для человека нет ничего противнее смерти, отсутствия жизни. Зло — безнравственно; но пока человек имеет силу, жизнь, то как бы вредно она ни была направлена, все-таки имеется возможность и надежда пересоздать злое направление и направить данную силу на добро. Если же у человека нет самой жизненной силы, то это уже почти нечеловеческое существо. Никаких надежд на него возлагать нельзя.

Если же он своей мертвенностью заражает, сверх того, и окружающих, то не может быть на свете ничего более вредного и противного. В дурном мире именно это и происходит, а в самой плохой войне никак не может быть. Когда идет война, мы видим перед собой все-таки живых людей, и если это даже разбойники, то, по крайней мере, не трупы. Из двух зол все же лучше первое.

И в этом некоторая «красота» войны, которой она никогда не лишается.

В этом же некоторая поучительность войны, которой она тоже никогда не лишается, как может лишиться «дурной мир».

Дело в том, что в войне *всегда* выражаются законы *жизни*, которые в «дурном мире» могут быть до такой степени закопаны в грязь и мразь, что их становится трудно и заметить.

Война уясняет смысл жизни, как и сама понятна лишь тому, кто разумом или инстинктом понимает смысл жизни.

V

Жизнь — в идеале — есть мир, но жизнь в факте есть борьба. Тот мир, который составляет цель и идеал жизни, вовсе не есть пассивное бездействие, нирвана. Нет, мир состоит в гармоническом содействии всех сил жизни. Мир не есть гнилое болото, не есть безжизненность или бессилие, а только гармония оживленных и содействующих одна другой сил.

Это идеальное состояние жизни, по идеалу христианства, наступит вполне только с окончанием *здешнего*, земного мира. Но и для не знающих или не разделяющих философии христианства, а толь-

ко несколько разумных и сведущих людей совершенно не подлежит сомнению, что в условиях *нашей* органической природы указанный идеальный мир находится в вечно неустойчивом состоянии и достигается только вечным напряжением борьбы.

В законах нашей органической природы состояния мира можно достигать только постоянной борьбой, так что *цель* жизни есть мир, а *средство* для этого — *борьба*. Это относится решительно ко всем проявлениям жизни: выработка личности, создание условий, ей необходимых, жизнь и задачи семьи, жизнь социальная и политическая, даже дело развития ума, званий, просвещения — все это совершает созидание не иначе как вечной борьбой против бесчисленных помех, разрушающих гармонию жизни (в которой состоит *мир*). При этом все силы созидающие — гармонизирующие — суть те, которые борются во имя идеала, долга, любви, а силы, разрушающие мир, борются во имя *свое*, за свой эгоистический интерес.

Строительница мира есть, таким образом, не слабая, не дряблая, не пассивная личность, а напротив — способная к борьбе, обладающая силой и активностью, но только не эгоистическая, а *самоотверженная*. Слабость и размягченность личности ведут вовсе не к миру, а лишь к представлению свободного поля действия злу. Потому-то человеческое общество никак не должно допускать извращения своего вкуса в отношении того, какие качества личности прекрасны, идеальны, требуют прославления.

Добродетель и нравственная красота состоят не в бессилии, не в слабонервности, не в апатичности, а в том, чтобы человек, имея силу и нервы все разрушить, в то же время, *по любви* к добру, не разрушал, а сохранял и созидал жизнь. Такими сильными и самоотверженными людьми живет мир и держится добро. Такую личность должно уважать, ставить примером для себя и для других, как идеальную и героическую.

Этому идеалу если не глубже всех, то нагляднее всех удовлетворяет воинское звание.

Против этого не следует возражать, что дело воина — *война* — есть применение физической силы, принуждения и насилия... Та борьба, которая наполняет собою жизнь, та борьба, которая создает гармонический мир, может иметь различные формы, но в числе их непременно проявляется также в форме *насилия, принуждения*. Слабонервные декламации против этого не заключают в себе никакой правды.

Человек — существо телесное. Нравственное «воздействие» неотделимо от нравственного «принуждения», а в известных случаях и от физического «насилия». Говорить: «Действуйте нравственным воз-

действием, но не осмеливайтесь прибегать к насилию физическому» — это или бессмыслица, или лицемерие. Всякое убеждение рано или поздно непременно проявляется в формах физического действия по той простой причине, что человек не дух и живет в телесном виде. Все наши поступки представляют соединение актов духовных и физических. Уж если человек что-нибудь делает, то непременно в сопровождении и физических актов. Это относится к злу и к добру. Противодействовать злу можно иногда нравственными воздействиями, но иногда невозможно иначе как физически, и тогда «сопротивление» и «насилие» — нравственно обязательны.

Потому-то человек, для того чтобы быть деятелем правды в обществе, непременно должен понимать сложный характер борьбы, на нем лежащей. Общество, со своей стороны, должно понимать, что именно такие люди ему и нужны — люди крепкие, способные и готовые постоять за правду всеми силами, какие им дал Бог: головой, где нужно, сердцем, где его место, но также и *руками*, если это неизбежно, и отдать за правду не одни нервы свои, но и кровь. Когда такое понимание исчезает в народе — правда в нем теряет защиту.

VI

Итак, то обстоятельство, что война есть *насилие*, нимало не говорит против нее.

Конечно, в войне насилие проявляется в самых ярких, заметных формах... Тут льется человеческая кровь. Можно ли «радоваться» кровавой схватке сотен тысяч людей, истребляющих друг друга? Само собою, что слово «радоваться» тут в высшей степени неуместно и бессмысленно. Одно дело — радоваться страданию и пролитию крови, и другое дело — с твердой решимостью и энтузиазмом поддерживать войну.

Можно ли радоваться трате денег, собираемых с народа? На вопрос в такой форме всякий скажет «нет». Но можно ли радоваться ассигнованию на хорошие школы стольких-то миллионов «кровных народных денежек»? Всякий, конечно, порадуется.

Можно ли радоваться долговременному «мирному развитию»?

Может быть, люди, не имеющие смысла жизни, и скажут «да». Но полагаю, ни один человек, горячо служащий какому-либо идеалу, не ответит так просто. Он скажет: все зависит от того, что кроет в своем содержании это «мирное развитие». Во-первых, есть ли это *развитие*, а не просто мирное, неподвижное гниение? Во-

вторых, если нечто действительно развивалось, то что именно? Если развивалось нечто хорошее, всякий порадуется. А если мирно развивалось нечто зловредное, то — да погибнет такой «мир»!

Итак, все сводится к содержанию факта, и в отношении войны мы радуемся не потасовке самой по себе, а *тому доброму*, что война создает. Если же она не защитила добра, не создала ничего хорошего, а послужила на какое-либо зло, то да погибнет такая война!

Но как же война может не создать зла, если при ней уж непременно льется кровь, десятки тысяч людей теряют жизнь и сотни тысяч выходят временными или вечными калеками?

Это такой аргумент, который даже и повторять стыдно, хотя именно он чаще всего и приводится «размягченно мыслящими». Само собой, *эта* сторона войны очень печальна и составляет не *зло, а несчастье*. Но ведь *созидание* войны не в этом. Если бы дело войны было только в истреблении друг друга, то кто же бы воевал? Зачем? Но цель войны не убийство, а защита какой-либо идеи, какого-либо интереса, и наше отношение к войне определяется тем, насколько велик интерес, ее вызывающий, и насколько он ею достигнут.

Что же касается крови, страдания, убитых, калек и пр., то всем этим наполнена *всякая* борьба. В так называемом мирном развитии собственно крови, то есть красной жидкости артерий, проливается, конечно, меньше. Но соков тела человеческого проливается и растрачивается безжалостно больше. Жизнь человеческая, то есть то, из-за чего только и кровь важна, истребляется при мире бесконечно больше, и притом не из чего-либо великого, а по всяким пустякам: из-за набивания карманов, из-за сооружения своего эгоистического благополучия и, наконец, прямо по социальной неразвитости, без малейшей пользы для кого бы то ни было. И что же: из-за этого можно ли печалиться, что мы живем в состоянии «мирного развития»?

Но зачем же считать усердно жертвы только войны и так небрежно забывать о жертвах мира?

Сверх того, нужно немножко подумать вот о чем.

Я спрашиваю каждого порядочного человека, то есть всякого человека в минуту, когда он чувствует в своем сердце, что он не «скот», а человек: зачем ему нужна его кровь, эти соки его организма, эта жизнь его? Желает ли он их тратить на что-нибудь? Или он желает их просто бесцельно накоплять и сохранять, как Скупой рыцарь — бесполезные деньги?

Разумеется, всякий скажет, что жизнь ему нужна *только для затраты* на нечто ему дорогое. Иногда это объективно очень маленькое дело — забота о каком-нибудь человеке, о семье и т. п., но

оно каждому дорого субъективно, как состояние самоотвержения. И если жизнь ни на что путное не тратится, то она и самому человеку гнусна, скучна и тяжела. При сознании бессмысленности своей жизни человек даже сам *прекращает* ее. Она ему тогда не нужна, и смерть кажется лучше, чем жизнь, лишенная содержания, жизнь, *которую не на что жертвовать*...

Итак, нужно оставить пустые декламации о проливающейся на войне или в мире крови.

Дело не в том, что она проливается, а в том, *за что* проливается? Страшно страдание на войне и в мире, как страшна и смерть на поле битвы или в «мирной» постели. Мы стараемся сохранить и возможно продлить свою жизнь, стараемся возможно уменьшить страдания. Но в мире или на войне смерть стоит перед нами неизбежным призраком, а страдание неразделимо с жизнью, и вся наша борьба против зла и бедствия, за добро и счастье, чем выше она, тем быстрее сокращает нашу жизнь ускоренной тратой силы. А между тем только в этой трате силы и жизни за нечто великое состоит все наше счастье, и жизнь становится тяжкой бессмыслицей, если лишает нас этой борьбы, этого *страдания*, этой *траты себя* на нечто высшее, чем свой личный интерес.

Отсюда истекает повышающее влияние войны. Подвиг самоотвержения у воина особенно чист и нагляден. Тут совершенно исчезает все личное.

Война есть борьба двух обществ за их общественные интересы. Солдат даже не определяет, что за интерес его общества. Он просто отдает за него жизнь. Он борется за Отечество, за то добро, которое в нем, за то, чем живет Отечество.

Это «добро» есть всегда во всякой нации. Всякая страна жива только тем высоким гармонизирующим элементом, который в ней есть. И если бы его не было, то не было бы общества. Не за частный какой-либо интерес отдает свою жизнь солдат, а за самую суть Отечества.

Дело воина — всегда чисто, если бы даже Отечество начало несправедливую войну. Даже английский солдат дрался с бурами не за то, чтобы Чемберлен наполнял свои карманы алмазами. Солдат дрался за Англию, за то великое внутреннее содержание, которое создало английскую нацию. Этот солдат, как гражданин, может обсуждать и даже осуждать войну, начатую Отечеством, но как солдат — он живет не рассуждением, а *самоотвержением*, он отдает силы и жизнь Отечеству и за Отечество.

Этот образ чистейшего самоотвержения, ясный, наглядный, легкопонятный, имеет огромное воспитательное значение для всей страны, и в этом отношении воин — великий учитель чести, долга и

нравственности. Плохо положение народа, когда его затуманенные ложью глаза закрываются на поучение воинского звания. Где даже воин перестает быть уважаем, там, значит, общество уже начинает «оподляться», терять нравственную высоту.

VII

Все это прекрасно, могут сказать, но не решает вопроса о *войне*. Дон-Кихот тоже высок и благороден, но его подвиг бессмыслен. Пусть нужно самоотвержение, пусть неизбежна в мире борьба, но нужна ли собственно *война*? Избежима ли война или неизбежна? Разве общества человеческие, нации, государства непременно должны решать свои споры дракой? Разве только сила решает правду? Мы имеем идею международного *соглашения*, третейского суда и т. п. Кровь, страдание, насилие хотя и неизбежны вообще, но, представляя во всяком случае несчастье, должны быть избегаемы всегда и везде, где только возможно... Это бесспорно верно, и везде, где война *может* быть избегнута *без* пожертвования правдой, без пожертвования великой идеей, она, конечно, должна быть избегаема. В этом отношении всякие международные соглашения, третейские суды и т. п. представляют полезное средство. Но действие этого средства очень ограниченно.

Идея вечного мира, поддерживаемого соглашением государств, — это *невозможнейшая мечта,* и я даже не вижу, чтобы это была мечта высокая. Она невысока потому, что исходит из предположения, будто у государств как выразителей национальных стремлений нет ничего, кроме мелких материальных «интересов», нет нравственных интересов, нет *своей* идеи существования.

Конечно, если бы нации жили только материальными интересами, то легко было бы хорошо устроенными третейскими судами предотвратить войну навеки.

Тут расчеты были бы ясны. Одна нация требует миллион, другая не хочет его давать или даже сама желает взыскать два миллиона: легко вникнуть, кому с кого получать и сколько. Легко рассчитать, что война будет стоить дороже, и на основании всего этого примирить враждующих, указав им благоразумное и справедливое соглашение.

Для всех подобных случаев развитие третейских судов — идея разумная и полезная.

Но дело в том, что *такие* интересы исчерпывают международные отношения только тех наций, которые уже выходят в тираж

истории. Во всех *живых* коллективностях столкновения несравненно сложнее. Это указывают даже столкновения *обществ* в виде *гражданских войн.* Китай объединил все народы на пространстве своего мира. Он додумался до того, чтобы опозорить самое понятие *войны*, покрыл бесчестьем военное звание и укоренил в населении убеждение, что мало-мальски порядочная личность не может унизить себя до такого звания. Однако и Китай не избавился от *гражданских* войн.

Да и как быть иначе? Ведь люди имеют свои идеи, свои идеалы. Эти идеалы развиваются по различным направлениям, объединяют около себя различные группы людей и в конце концов нарастают во враждебные коллективности, из которых каждая стремится к *господству.* Это логично и неизбежно, потому что только при господстве идея может осуществить себя вполне. И вот — является *война.*

Соглашение... Но разве оно мыслимо для убеждения? О соглашениях очень охотно говорят те, которым все безразлично, у которых нет горячего чувства ни к чему. Но такие люди не способны ничего и создать. Созидают только те, которые горячо и сильно верят и безусловно преданы своей идее. Такие же люди — при значительной разнице идей — не могут принимать соглашения: оно для них не имеет смысла, оно для них равносильно отречению от *себя.*

Идея соглашения, третейского суда, упускает, таким образом, из виду нечто очень важное в человеческой жизни.

VIII

Это важное состоит в том, что нации, заслуживающие такое название, нации великие, нации, которые и являются причиной войн, *имеют свою идею.* Ее нации не способны уступать иначе, как пред непреодолимой силой. Можно сказать, что у всех них эта идея состоит во всемирном господстве своего типа, своей правды. А этот тип у всех представляет тонкие оттенки, связанные с характером нации и делающие для них тяжким подчинение чужому типу. Легко взвесить и рассудить материальные интересы, но *этого* нравственного интереса, который состоит в сохранении и распространении *своего* типа, некому примирять. Где же судьи, которым нация отдала бы на суд самое себя, самое интимное свое содержание?

Таким судьей может быть Бог — но и только. Никакая другая нация (и хотя бы собор представителей всех их) не имеет авторитета для судимого народа. Если суд скажет: «Покоритесь общему ре-

шению, или мы все пойдем на вас войной», — этот аргумент может подействовать, но и то лишь в случае, если у подсудимого меньше войска, нежели у судей. Но *нравственного* авторитета такое решение ни в каком случае не имеет.

Все великие нации считают свою идею *наивысшей.* Нация может прекрасно сознавать, что она в данном отдельном столкновении не права, и в то же время может чувствовать себя исторически правой. Англичане покорили буров силою и лишили их независимости — и в этом *частном* случае добросовестный англичанин может признать свою неправоту. Но он скажет: это было неизбежно для господства Англии в мире, а господство это необходимо не только для Англии, но даже для самих покоренных. Англичане несут цивилизацию, порядок, уничтожают бессмысленные стены, разгораживающие народы, и т. д. Великая идея требовала жертвы; это жаль, но зато впоследствии самим же бурам будет лучше...

Совершенно то же самое уже говорят американцы. Но совершенно то же самое скажет каждый русский, сознающий идею своего великого Отечества, носящий ее в своем уме или сердце. Казанские стены взлетели на воздух при чтении евангельских слов «и будет едино стадо и един Пастырь», и то чувство, которое заставило летописца отметить это знаменательное совпадение, живет в сердце русского. И когда перестанет жить, это будет только значить, что Россия умерла для человечества!

Теперь спрашивается: как же *примирить* эти различные идеи, одинаково всемирные, одинаково не желающие и *не способные* уступить свое место другому иначе как с жизнью?

Это невозможнейшая мечта, чуждая сознанию того, чем живут народы.

Понятно, в мелочах, в несущественном все охотно подчинятся идее примирения, тем более что в этих мелочах легко найти *справедливое* решение.

Но ни в чем, затрагивающем самую идею существования их, великие нации не могут быть примирены. Если столкновение происходит на таком пункте, который затрагивает *всемирную* роль великой нации, она уступит только *силе*, да и то *явной*, доказанной, убедившись в невозможности борьбы в данный момент и с затаенной решимостью непременно взять свой реванш.

И потому-то война неизбежна до тех самых пор, пока одна из великих наций не окажется в этом историческом соревновании *самой великой*, настолько сильной, чтобы подчинить своей гегемонии весь земной шар, создав некоторое (справедливое, конечно, и до известной степени федеративное) государство, но во всяком случае

такое, в котором будет некоторый *господин*, высотой и силой *своей* идеи поддерживающий всеобщий мир.

К такому будущему миру более всего ведет война и реже всего — соглашения.

Таков закон человеческой и социальной природы, который всегда действовал в истории и навсегда в ней останется.

Война, таким образом, имеет смысл очень глубокий, который делает обязательным *уважение* не к убийству, но к исторической роли силы.

Этой исторической роли силы не должен забывать ни один народ, который имеет историческую роль, миссию, как говорится. Мелкие, внеисторические народы могут жить, забывая значение войны: все равно не они будут устраивать человечество, а их самих кто-нибудь будет устраивать. Но всякая нация, которой дано *всемирное* содержание, должна быть сильна, крепка и не должна ни на минуту забывать, что заключающаяся в ней идея правды постоянно требует существования защищающей ее силы.

Война как вооруженная защита этой национальной идеи, как орудие ее распространения и утверждения есть и будет явлением *необходимым*, явлением, без которого при известных условиях невозможны ни жизнь нации, ни окончательное торжество той общечеловеческой идеи, которая в результате окажется величайшей, наиболее объединительной, наиболее способной дать мир народам.

ХРИСТИАНСКИЕ ЗАДАЧИ РОССИИ И ДАЛЬНИЙ ВОСТОК

I

В статьях «Китай, Россия и Европа» я доказывал необходимость для России активной политики на Дальнем Востоке в той же степени, как и на Ближнем. Активность на обоих этих пунктах составляет необходимое проявление того внутреннего значения России, которое дает ей мировую службу и мировую роль.

Понятно, что активная роль нации, сплоченной в государство, ставит перед ней много задач чисто политических, экономических, военных и т. д. Все это выдвигается в настоящее время перед нами и на Дальнем Востоке.

Но активная политика *нации* не исчерпывается задачами чисто государственными, и перед Россией как нацией стоит на Дальнем Востоке еще одна общая задача, наиболее трудная, но и наиболее плодотворная, а также и наиболее нравственно обязательная.

Я говорю *о приобщении Дальнего Востока к миру христианскому*, вне которого он до сих пор находился.

Это приобщение есть для нас такая обязанность, которая лежит на России по преимуществу как на Церкви, то есть нации, объединенной в своей Церкви. Но и государство не может оставаться безразличным к ее успеху или неудаче, потому что здесь находится коренной пункт наших будущих взаимоотношений с Дальним Востоком. От того, как сложится дело на этом пункте, более всего зависят мир и благосостояние нашего будущего.

Несомненно, что в основе враждебных движений Дальнего Востока лежит противоположность его культурного содержания с тем, что составляет наши нормы жизни. Поэтому даже и для государства в высшей степени важно уничтожить это противоположение, то есть приобщить Дальний Восток к жизни на наших культурных основах.

Вопрос же этот, в сущности говоря, сводится к судьбам христи-

анства в Китае и Японии и выдвигается пред Россией в виде требования исполнения ее обязанностей как главной мировой носительницы *Православия.*

II

Об этой обязанности своей Россия думала и думает очень мало. У нас найдется множество лиц, которые охотно согласятся с тем, что *прочное* улаживание дальневосточного вопроса достижимо лишь приобщением этих стран к *европейской культуре*, но при чем тут христианство вообще и Православие в частности — они это отказываются понимать. Китаю, скажут они, нужно *образование*, ему нужно привитие наших *правовых понятий*, нужна реформа китайского *государства* на европейских началах. Вот в чем культурные люди, отказавшиеся от христианства, видят задачи культурного мира в Китае. Они и в России, и в Европе, и в Америке действуют, отрешаясь от христианства или даже против него. Понятно, что они не видят в нем надобности для Китая.

Но они ошибаются в оценке значения христианства даже для своей собственной культуры, почему и не понимают, что без христианства тем менее возможно культурно воздействовать на Китай.

Дело в том, что и в нашем европейском мире христианство не только было, но и поныне остается *источником* всех тех высоких свойств личности, благодаря которым наша культура развилась так высоко. Воспитываемая христианством высота личности и создаваемые им нравственные начала жизни составляют капитал, которым живут даже и сами неверующие. Христианством держится высота нашей культуры подобно тому, как один праведник спасает целый город грешников. Если бы христианство исчезло у нас, если бы не стало и у нас этого одного праведника, спасающего наши грешные страны, то наш культурный мир также одичал бы, опустился бы в своих нравственных и правовых нормах и, утратив высоту личности, понизился бы неизбежно и в отношении научном, а затем и материальном.

Поэтому тем более невозможно приобщение Дальнего Востока к нашей культуре без распространения в нем христианства. *Личность* человека Дальнего Востока должна получить христианскую выработку. Без этого Дальний Восток может разве только внешним образом подражать нам и делать заимствования, которые ему покажутся выгодными, но не может стать в число живых, самодеятельных членов нашей культуры.

Как и у нас, нельзя надеяться, чтобы христианство превратило всех китайцев, японцев и т. д. в святых; как и у нас, большинство их останется внутренне полуязычниками. Задача состоит только в том, чтобы ввести в жизнь Дальнего Востока *фермент святой жизни, христианскую закваску*, которая своей животворящей силой косвенно действует, через влияние других, через общий идеальный тон жизни, и на тех даже, которые лично остаются довольно грубыми и тупыми в духовном отношении.

Так происходит у нас повышение личности со всеми остальными культурными последствиями этого явления. Точно так же и на Дальнем Востоке немыслимо ожидать искреннего и глубокого приобщения к нашей культуре, пока не будет введено в его жизнь постоянное действие христианской закваски посредством возникновения христианской Церкви.

До сих пор Дальний Восток был лишен этого орудия своего развития, был отчужден от того процесса спасения, который, по вере христиан, составляет смысл мировой жизни человечества. Но теперь даже сами внешние опасности, грозящие с Востока, указывают, что человечество нуждается в довершении миссии, начатой 1900 лет тому назад. *Христианская* Россия должна понять, что в этих опасностях видна Рука Божьего Промысла, напоминающего нам наш долг в отношении Дальнего Востока, нашу обязанность передать и ему то, что нам уже так давно дано не для нашего только личного пользования, но как талант, который мы не можем зарывать в землю без жестокого за это наказания.

III

Без сомнения, христианская проповедь известна Китаю и Японии очень давно. Несториане действовали в Китае уже в VI веке, римское католичество — в XII веке. Но в том-то и беда дальневосточных стран, что они получали Христову проповедь от тех, у кого христианство уже подверглось искажениям.

Нет надобности доказывать, что христианство в своем истинном виде, каким оно утверждено апостолами и Вселенскими соборами, существует только в православии. Догматически, канонически, литургически — это вне спора. Но в отношении практическом важнее всего то обстоятельство, что только это истинное христианство способно давать народам ту христианскую закваску, которой создается *повышенная личность*. А языческий Дальний Восток *никогда* еще, до самого недавнего времени, не получал этого зерна *истинного* христианства.

Европейский мир и его колония — Америка, отступив от Православия, в характере своей личности еще хранят отголосок того первоначального живительного толчка, который дало *православное* христианство. Европейская личность родилась в то время, когда еще Рим не откололся от Вселенской Церкви. С бóльшими или меньшими искажениями этот первоначальный тип личности живет на Западе и по наше время, хотя и оскудевает уже духовной силой. В Китае же он даже еще не зарожден. Дальний Восток только *слышал о Христе*, но до самого последнего времени не приобщался к *христианской жизни*, которая рождает высокую человеческую личность.

Правильное и высокое развитие личности дается известным гармоническим сочетанием свободы и дисциплины, личным усилием и помощью того высшего начала, к которому должна подойти личность в результате своего воспитания. Это сочетание дает только православное христианство.

Римский католицизм сам не верит личности, он держит ее в железных рукавицах. Он ставит между Богом и людьми деспотическую иерархию, которая и сама проникнута тем же духом бюрократической централизации.

— Почему у вас молитвы не переведены на итальянский язык? Ведь у вас народ в церкви не может молиться, он ничего не понимает в службе, — спрашивал недавно православный иеромонах римских иерархов в дружеской беседе.

— Народу и не требуется *понимать* службы,— отвечали ему очень известные и даже, так сказать, *хорошие* прелаты. — Какое значение может иметь в храме молитва народа? Молится *священник*, он молится *за всех*, а народ должен только смотреть на него и всею душой присоединяться к нему. Для этого не требуется понимания.

Вот дух римского католицизма. Если он не может совсем убить личности, то лишь потому что она уже рождена *раньше*, так что среди римских католиков сохраняются еще лица, действующие *вопреки* папистскому духу.

Протестантство грешит совершенно обратным образом.

Оно совсем не знает духовной дисциплины, потому что отрешилось от высокого понятия истинной Церкви. У него в той общине, которую оно считает церковью, много чисто мирской, полицейской дисциплины, «для порядка». Но дисциплины духовной нет, и подорваны даже все способы ее существования. Между тем отрешенность личности от всякой дисциплины особенно опасна именно в духовной, религиозной жизни, где на нас действуют и злые духовные силы, вместо прихождения к Богу заводящие в совершенно противоположные области. У протестанта от христианства сохрани-

лось главным образом *знание*, но духовной жизни христианской не дается, и если это не приносит *всех* своих вредных последствий для развития личности, то, как и в Риме, лишь благодаря действию отголосков *прошлого* в самом типе личности, некогда порожденной истинным христианством.

Понятно, что, являясь в страну языческую, как Китай, ни латинство, ни протестантство не могли дать ему того, чего и у них самих уже нет. Их проповедь на Дальнем Востоке небесполезна. Они все же дают его обитателям *знание* христианства, хотя и в перетолкованном виде, и даже, без сомнения, порождают *веру*. Но ни латинство, ни протестантство не дают китайцу *христианской жизни,* единственно способной воскресить его духовно, единственно способной создать в нем *христианскую закваску* дальнейшего личного духовного повышения, а через это — оживляющего воздействия на все окружающее, способное к вере или хоть к подражанию высокому идеалу.

Не упоминаю о разных частностях неблаговидного поведения миссионеров, об их коммерческих делах и т. п. Об этом у нас любят говорить особенно много, потому что, по собственному нехристианству, не задумываются о *главном*. Если б этих мелких предосудительных поступков и не было, то все равно папизм и протестантство *не дали* бы язычникам *христианства*.

Только Православие, по существу своему, способно дать Дальнему Востоку это доселе не дошедшее до него сокровище, этот источник *повышения личности*. Только православие может дать Китаю *национальную Церковь*, при которой китаец может жить христианином, не переставая быть китайцем, и свою китайскую жизнь устраивать *сам* по-христиански, уничтожая в ней лишь язычество, но сохраняя и культивируя все свое *человеческое*, являющееся в своеобразной китайской форме. И нет сомнения, что, получив христианство в его подлинном, неискаженном виде, народы Дальнего Востока способны проникнуться им не хуже многих других.

IV

Народы Дальнего Востока пользуются репутацией весьма малой восприимчивости к христианству.

Китайцы обнаруживают замечательную, чисто языческую грубость религиозного чувства. О японцах же их знаменитый маркиз Ито выразился однажды с похвальбой, что это самый атеистический народ на свете...

Эти слова маркиза составляют отчасти простую выходку «интеллигентного» японца, parvenu цивилизации, который думает, что быть атеистом — очень умно. В жизни японского народа видно многое, опровергающее слова маркиза Ито.

Но, во всяком случае, каково бы ни было состояние религиозного чувства Дальнего Востока, мы должны помнить, что оно имеет весьма много извинений в исключительно тяжкой в религиозном отношении истории этой обширной доли человечества.

Для христианина, видящего в истории человеческого рода сложный процесс спасения павшего человека посредством подготовки его к искуплению, а затем к созиданию Царства Божия, судьбы китайского народа непонятны и мрачно-таинственны. У себя, в хорошо нам знакомом западном мире, мы различаем и грехи, и заслуги народов, и помогающую им руку Божьего Промысла, видим, наконец, *почему* эта помощь не была ими заслуживаема... Не то на Дальнем Востоке, тон жизни которого целые тысячелетия давал Китай.

Это какое-то заброшенное, отрезанное, религиозно беспомощное существование целых миллиардов людей целые 4 000 лет. Нужно думать, что когда явится настоящая китайская христианская Церковь, она — тонким знанием своего народа и анализом его исторических деяний — сумеет разгадать и разъяснить эту странную религиозную судьбу. Она, может быть, покажет, в чем были призывы Божии китайцам, в чем была Его помощь, чем они ее отвергали, в каких отношениях ею воспользовались. Но теперь мы можем только теряться в недоумениях.

Покойный В. С. Соловьев подозревал даже, что в этих странах вырабатывались злые силы к последним временам человечества.

Было бы, однако, слишком произвольно вводить Дальний Восток в общий ход жизни человечества посредством осуждения всего смысла существования этих народов. Их религиозная беспомощность в течение столь долгих десятков веков может служить им скорее *извинением*, до тех пор, по крайней мере, пока нам не будет показана их собственная виновность в этом отношении.

Дальний Восток действительно, насколько нам известно, не получал ничего, облегчавшего западным людям рост и очищение их религиозного сознания.

Являясь, может быть, заброшенной ветвью нашего же арийского племени*, китайцы с незапамятных времен уходят далеко от всякого общения с нашим миром. В то время когда у нас действие богоизбранного народа понемногу очищало религиозное сознание

---

* Китайцы сами знают, что пришли с Запада, с границ нашей Средней Азии. Они тогда (в западных пределах Таримской долины) имели язык арийский, имели и тип арийский, белый цвет лица и не черные волосы, как это доказывает С. Георгиевский в своем «Анализе иероглифической письменности китайцев».

даже язычников, а потом выступило и христианство, китайцы жили только *своими* силами и развивали все далее те грубейшие языческие представления, с которыми мы все жили только в совершенно варварский период. Ничто не помогало им доходить хоть немного до познания истинного Бога, и они по сие время толкуют о мифическом Пань-гу, по смерти которого части тела его превратились в горы, леса, ветер и т. п. Такое же варварское философствование остается в культе Янь и Инь — мужского и женского элементов природы, где солнце и дождь оплодотворяют землю и т. д.*

Все это у нас было в младенчестве народов, а у них развивается «учеными», «философами». Невинная у нас «религия предков» у них вытеснила чуть не всех богов предком китайского народа Шанди. Эту явную религиозную нелепость у них не осмелились отрицать даже величайшие из их национальных мыслителей. Такой религиозной беспомощности мы не знаем ни у одного народа нашего западного мира. Словно какая-то темная сила не допускала китайцев и близко подходить к истине.

Так они прожили все время, все тысячи лет, в течение которых наш мир подготовлялся к встрече христианства.

При наступлении же христианства в Китае, по преданию, произошла такая случайность. Очень скоро по Рождестве Христовом китайский император Мин-ди (58—76 по Р. Х.) видел чудесный сон: какую-то лучезарную фигуру, голова которой была окружена сиянием. Император обратился за разъяснением сна ко своим мудрецам и получил ответ, что сон имеет связь *с рождением на западе Божества и появлением новой религии*. Император отправил послов разузнать, в чем дело. Они направились в Индию. Там в это время уже раздалась проповедь апостола Фомы, но послы императора по дороге встретили двух буддистов, которые объяснили им, что видение относится к Будде, хотя он на самом деле родился на 600 лет раньше. Посланники сочли вопрос разъясненным, возвратились со встреченными проповедниками, император увлекся новым учением, и с этой эпохи буддизм был принят в Китае.

Таким образом, в то самое столетие, когда наш мир начал жить христианством, Китай был перехвачен буддизмом — учением наиболее антихристианским, какое только доселе создавалось человеческим умом.

Это какая-то роковая в религиозном отношении судьба, и муд-

* С. Георгиевский. Мифические воззрения и мифы китайцев. СПб., 1892.

рено ли, если китайцы оказываются маловосприимчивыми духовно после 4 000 лет *такого* воспитания?

Правда, затем к ним дошло и христианство, но сначала (около VI века) в виде еретического несторианства. Затем явился римский католицизм — уже в XIII веке, после того как Рим развил свой неправославный дух.

Эта проповедь не осталась без внешних последствий. По отчету Конгрегации de propaganda fide за 1898 год*, римо-католиков в Китае числилось более 534 тысяч. Протестанты, явившиеся еще позднее, тоже, вероятно, имеют до сотни тысяч обращенных. Но самостоятельной, живой прочности китайское христианство представляет так мало, что в Риме считается необходимым никогда не покидать китайцев надолго без европейских миссионеров.

Винить ли за это китайцев? Но ведь римский католицизм и протестантизм не только в одном Китае, но и вообще *нигде* не создали живого, способного к самостоятельной жизни христианства. Везде, где оно существует в мире, оно было создано раньше, проповедью тех времен, когда еще христианский мир был *православным*. Ни Рим, ставши папистским, ни протестантство, отвергшее папизм, но не возвратившееся к Православию, уже не умели нигде создать живой, самостоятельно растущей христианской силы.

Однако в защиту *способности* народов Дальнего Востока к искреннему восприятию христианства должно сказать, что римо-католики Японии, оставшись без всякого духовного руководства, сумели пережить 150 лет истребительского гонения, поголовной резни, сохранив некоторое подобие христианских верований, так что с наступлением (в 1846 году) лучших времен дали готовую почву для возобновленной Римской миссии**.

V

Что касается соприкосновения Китая с Православием, то оно лишь снова показывает редкую «незадачу» китайцев в отношении их религиозного просвещения.

Как известно, православие явилось в Китае в виде пленных албазинцев, «добрых молодцев», головорезов, полуразбойников, в жизни которых забота о спасении своих, а тем более чужих душ, конечно, далеко не занимала первого места. Но, как людям все-

* Missiones Catholicae anno 1899. Romae. C. 316 (tabula descriptiva).

** См.: Архимандрит Сергий. По Японии // Богословский вестник, 1899.

таки православным, им трудно было жить в плену без церковного утешения. И вот, рассказывает князь Э. Ухтомский*, произошло такое событие. Находившийся при богдыхане лама видел вещий сон: какой-то белобородый старец поднимался из холма близ албазинского лагеря. На ту пору в Пекине свирепствовала какая-то болезнь, и лама истолковал свой сон в том смысле, что явившийся старец не кто иной, как Николай Угодник, и что ему без замедления нужно соорудить православный храм. «Разрыли насыпь близ казачьего жилья и действительно нашли святую икону с ликом приснившегося хутухте». Тогда богдыхан внял его совету, отвел место для русской церкви и дозволил пленным снестись для этого с отечеством.

Естественно, в России сначала явились надежды на сближение Китая с Православием. Игнатий, митрополит Тобольский, отправляя в Пекин в 1695 году антиминс, миро, богослужебные книги и утварь, писал тамошнему священнику Максиму (находившемуся в плену): «Да не смущается, ниже да оскорбляется душа твоя и всех пленных с тобою о вашем таковом случае. Понеже воле Божией кто противиться может? А пленение ваше *не без пользы китайским жителям, яко Христовы православныя веры свет им вами открывается*»**. В это время, прибавляет епископ Арсений, в русской роте явились уже китайцы-христиане.

Собственно говоря, о распространении в Китае Православия думало некоторое время и наше правительство. Но нужно только вспомнить, *в какую эпоху* злополучному Китаю довелось увидеть перед собою русское Православие. Русская Церковь вступала сама в тяжкую эпоху страшной ломки, сопровождавшейся расколом и не менее тяжким давлением инославных веяний. Мы сами, можно сказать, только ко временам митрополита Филарета могли почувствовать, что Православие в догматическом отношении у нас устояло незыблемым, а собственно в церковном отношении даже и доселе не изгладили всех следов реформаторского погрома Феофана Прокоповича. Тут уж было не до просвещения чужих стран, и действительно, в XVIII столетии у нас в религиозном отношении в Пекине делалось Бог знает что. Только к середине XIX века мы, да и то чуть-чуть, увидели себя там с некоторым подобием христианской миссии.

Первое время так называемой нашей миссии известно по пре-

---

* Кн. Эспер Ухтомский. К событиям в Китае. Пб., 1900. С. 77. Упоминая об этой книжке, из которой беру приводимое предание, должен, однако, заметить, что все остальное содержание ее обнаруживает весьма редкую путаницу религиозных понятий.

** Епископ Арсений. Летопись церковных событий. С. 681.

имуществу скандалами. Один из первых «миссионеров», иеродиакон Иосиф, в пьяном виде пробрался даже в богдыханский дворец и наделал там буйства. Вообще пьянство было чрезмерное. На архимандрита Илариона жаловались, что «в бытность свою в Пекине, не храня должность звания своего по данной инструкции и забыв страх Божий, всегда обращается в безвременном пьянстве и священнослужения отправляет мало». Воздействие власти на улучшение нравственности наших «миссионеров» достаточно характеризуется тем, что правительственный агент Ланг одного из них без церемонии отодрал и отправил в цепях в Россию*...

Посылка в Пекин совершенно непригодных лиц, понятно, стала потом прекращаться, и к концу XVIII века миссия начала приобретать некоторое полезное значение, но собственно в *научном* отношении. Начало этому положил известный Иакинф Бичурин. Его заслуги как синолога известны, но на проповедь он не обращал ни малейшего внимания. Из наших окитаившихся албазинцев уже к концу XVIII века осталось едва 30 человек, еще не покинувших Православия. Поведение же миссии было таково, что при Иакинфе Бичурине китайский суд жаловался нашим властям на «леность, пьянство и распутство» студентов миссии. Сам отец Иакинф был наконец сослан под начало в монастырь**.

С 20-х годов XIX века миссию удалось наконец поставить вполне прилично, и она стала заявлять себя серьезными учеными трудами, подготовив целый ряд наших синологов. Обращено было некоторое внимание и на албазинцев, которые, впрочем, и доселе пользуются в Пекине самой плохой репутацией пьяниц, буянов и тунеядцев.

Но проповедь христианства китайцам была совершенно оставлена и прямо воспрещена, чтобы не ссориться с китайским правительством.

Так дело шло до 1858 года, когда и на нас распространилось право проповеди, добытое оружием европейских держав. Но и получив это право, мы им тоже не пользовались. Об этом не думали по самим официальным задачам миссии, так что за 200 лет мы имели, в сущности, единственного настоящего миссионера в Пекине: это был иеромонах Исаия (Поликин), скончавшийся в 1871 году. Он был действительно предан душой делу распространения Православия и кое-что для него успел сделать.

Но это исключительный случай, тем более что и отец Исаия мог

---

* Эти подробности см.: Коростовец. Китайцы и их цивилизация.

** Не упоминаю о его далеко не монашеских похождениях, о которых гласят предания.

отдавать проповеди лишь время, свободное от других занятий. По Коростовцу, который был нашим пекинским секретарем, мы имели почти перед началом волнений 400 человек православных китайцев (вместе с албазинцами). А засим мы за два века не создали ничего сколько-нибудь способного показать китайцам, что такое живая христианская Церковь.

VI

Итак, мы видим, что религиозное развитие Китая за все тысячелетия его существования протекало постоянно в самых неблагоприятных условиях, и это относится одинаково к остальному Дальнему Востоку, которому Китай давал исторический тон жизни и который почти только через Китай получал некоторые отголоски жизни остального человечества.

Неудивительно было бы, если бы духовное состояние стран, находившихся в таких условиях, оказалось ниже, нежели у народов западной части Старого Света.

Но этого вовсе не достаточно для того, чтобы признать эти народы неспособными к христианству. Напротив, наш русский опыт повсюду, где мы хоть что-нибудь делали, говорит совершенно иное.

Наши проповедники вовсе не жалуются, например, на корейцев. В Японии наши малые труды окупились сторицею. И в самом Китае отец Исаия выносил далеко не плохие впечатления.

Его трудами обращена к Православию, между прочим, часть китайских жителей деревни Дунь-диньань, в настоящее время пострадавшей от «боксеров».

В № 43 «Церковных ведомостей» помещены сведения о разгроме и этого единственного крошечного очага чисто китайского Православия. А между тем отец Исайя очень трогательно описывает стремления дунь-диньанских китайцев к Православию и ставит их гораздо выше наших албазинцев.

«Вообще скажу, — замечает он, — что нужно много слов и дела, чтобы выветрить из албазинских "дудз" (животов) старинные странные понятия. Зато *в новопросвещенных* (то есть чистых китайцах) *много есть отрадных явлений.* Но вообще все они точно почва города Пекина: *нужно над ними много трудиться*, срывать весь этот мусор лени, тунеядства, спеси и пр., *пока дороешься до настоящей земли, до сокровенных желаний их человеческого духа»* (Коростовец. С. 408).

Это, однако, задача христианского проповедника не в одном Китае. Важно то, что сокровенные желания человеческого духа есть и у

китайца, а понятно что надо *потрудиться*, для того чтобы дойти до них. Это задача у каждого народа и даже у каждого человека.

Япония служит доказательством того, как плодотворен этот труд на Дальнем Востоке. В ней дело было сразу поставлено на более правильную почву. Это была (с 1870 года) настоящая *духовная* миссия, а не дипломатическая, не торговая, не ученая, как в Китае. Она сразу поставлена была в связь не с одними казенными ведомствами, а с Русской Церковью и с русским народом в лице миссионерского общества. Наконец, Японская миссия имела счастье найти деятеля, помышлявшего не о каких-нибудь прикладных интересах, а всецело отдавшего себя именно *японскому Православию*. Вследствие этого в нарождающейся Японской Церкви вырабатывались не вечные ученики, вечно ходящие на помочах у своих иностранных учителей, а *самостоятельно живущие верою христиане*. И дело пошло так, что с христианской точки зрения можно только радоваться.

Может быть, то же самое получилось бы и в Китае, если бы мы в Китае служили Христу, а не дипломатии, торговле, науке и подобным не относящимся к делу интересам. Но даже и теперь, по упомянутому отчету № 43 «Церковных ведомостей», мы видим, что из 400 православных китайцев 300 человек пошли на мученическую смерть. «К великому прискорбию, — извещает отчет, — все лучшие из православных христиан перебиты». Среди них Православная Церковь Русская должна сохранить имена священника *отца Митрофана Цзи, катехизатора Павла Вань* и других, мученически отдавших жизнь за Христа, оставив на нас долг не дать погибнуть в Китае их святому делу.

VII

Жизнь православных японцев не была доселе испытываема кровавыми гонениями, но, по всем рассказам и впечатлениям очевидцев, какие приходится встречать в печати, возбуждает самые отрадные чувства*.

Разбросанные ничтожными горсточками, иногда в одиночку, среди 40 миллионов язычников, бедные средствами, с трудом воздви-

* См. особенно: Архимандрит Сергий. По Японии // Богословский вестник. 1899. № 4, 7—12. Это описание замечательно полнотой и беспристрастием. В нем указано также многое, чего еще недостает японскому Православию.

гающие свои простенькие и бедные храмы, они, однако, и сами живут верою, и полны стремления жить для распространения веры вокруг себя. При этом у них нередко заметны черты простоты и скромности, показывающие, что эти люди действительно живут *делом* как своей внутренней потребностью, а не гонятся за славой и вообще за чем-нибудь внешним.

Преосвященный Николай рассказывает, как лишь случайно узнал он, например, что храм в селении Магате выстроен исключительно на средства местного земледельца Иоанна Хатакеяма, который с женой своей так же, ни для кого неведомо, вел проповедь и подготовлял к крещению.

«Посетив эту почтенную чету, уже украшенную сединами, — говорит преосвященный, — как не подумать было, что апостольские Акила и Прискилла находят себе подражателей и в Японии (Отчет обер-прокурора Святейшего Синода за 1892—1893 гг.).

В жизни наших японских православных, замечает тот же отчет, нередки уже и «чудесные знамения Божией благодати», по поводу которых, с той же скромностию веры, «они не любят много рассказывать». Кое-что, однако, приводит в своих донесениях преосвященный Николай, и эти рассказы, действительно, живо рисуют теплое чувство веры японцев, совершенно напоминающее столь знакомую нам жизнь *хороших* русских православных людей.

В некоторых отношениях церковная жизнь православных японцев производит даже лучшее впечатление, чем наша.

В решении церковных дел у них очень большое место занимает соборное начало. Миряне сами помогают проповеди катехизаторов, для чего избираются особые лица. Много содействуют распространению и утверждению христианства «братства» мирян и «женские дружеские общества», которыми устраиваются для этой цели частые собрания.

Женские общества занимаются также и благотворением, для чего со всех православных собираются пожертвования, особенно перед праздниками. Помощь оказывается одинаково и язычникам.

Среди православных японцев уже немало лиц с высшим богословским образованием, и эти образованные японцы энергически работают. Достаточно сказать, что в столь малой Церкви издаются *три* журнала: двухнедельный «Сейкео Симпо» («Православный вестник»), ежемесячный «Уранисики» («Скромность»), издаваемый местными учительницами, и тоже ежемесячный «Синкай» («Духовное море»), издаваемый учителями японской семинарии, кандидатами наших духовных академий. Переводческая деятельность в православной Японии весьма обширна, но в *отчетах* упоминаются уже и самостоятельные сочинения.

Характеристично торжество японцев, когда в 1893 году к ним

заехал (по дороге из Америки) *греческий* архиепископ Дионисий Латас. Нужно сказать, что римо-католики с обычной своей недобросовестностью и неразборчивостью в средствах стараются подорвать успехи Православия в Японии самым ядовитым способом. Они сначала называли Православие «Фотиевой ересью», но потом выдумали обвинение похитрее и начали называть Православие «*русской верой*», распространяя в Японии слухи, что русский народ уже пал ниже даже «Фотиевой ереси» и что «русская вера» «не имеет уже никакого отношения к Греции, а есть не что иное, *как орудие в руках Царя-Папы внутри России— для обольщения и покорения других народов вне*» (Отчет обер-прокурора Святейшего Синода за 1892—1893 гг.).

Можно понять, какое страшное оружие составляет эта клевета при пламенном и ревнивом патриотизме Японии! На это препятствие сильно жалуется и архимандрит Сергий. Зато велико было торжество православной Японии, когда приезд настоящего *греческого* архиерея хотя отчасти изобличил клевету. Он служил в их соборе литургию, говорил проповедь, совместно с епископом Николаем совершал водоосвящение. Японцы, живые и деятельные, упросили архимандрита Дионисия сняться фотографически — и отдельно, и совместно с местным православным духовенством, и этот наглядный документ единства Православия усердно распространяли по церквам...

Можно привести много примеров живого и горячего отношения православных японцев к своей вере и прекрасного ее понимания. Конечно, нелегко и там дело проповеди. Язычники, понятно, ненавидят христиан и всячески стараются вредить им. В «интеллигенции» Японии господствует полное равнодушие и индифферентизм к религии, и вся эта гниль развивается влиянием *европейцев*. Можно бы привести свидетельства, что и наши, русские, из светского общества, подают японцам такие же примеры пренебрежения к вере, но едва ли нужны и «доказательства» этой печальной истины.

Дело, однако, не в препятствиях, не в неверии, не в язычестве: это было и есть везде и всегда с самого начала христианства. Важно то, что в лице японцев племена Дальнего Востока вполне доказывают свою способность быть христианскими.

И это вовсе не такие отдельные исключения, по которым нельзя судить о нации. Количественное распространение Православия уже достаточно велико, чтобы мы могли считать эти добрые черты присущими самому характеру японского народа.

В Японии мы начали действовать всего с 1870 года, то есть

позднее даже возобновленного римского викариата (1846 г.)*. С тех пор Православие насчитывает в Японии 23 856 членов, а латинство — 52 290 человек. Пропорционально времени это огромный численный успех**. Но у Рима выдвинуто на дело чуть не в 20 раз больше сил. У нас в составе священства миссии всего пять человек, в том числе епископ Николай. У римлян — архиепископ, три епископа и более 80 европейских миссионеров, да сверх того еще значительное количество монахов и монахинь.

Наши усилия, таким образом, оказываются очень производительными. Самый состав Православной Японской Церкви уже гораздо более *национален*. У римо-католиков здесь на 81 человека *европейского* духовенства приходится только 22 японца. У нас — только 5 русских, а остальные 31 священник — все японцы. Это показывает, насколько уже много самостоятельности развилось в Японской Православной Церкви за какие-нибудь 30 лет, протекших с основания миссии.

VIII

В общей сложности, вникая в смысл успехов и неудач христианской миссии, доселе доходившей на Дальний Восток, мы не имеем ни малейшего права сказать чтобы китайцы и японцы не могли стать гораздо лучшими христианами, нежели мы сами.

Вся задача лишь в том, чтобы христианство явилось к ним в своем *подлинном* виде, а не фальсифицированном. Если проповедники Христа придут в Китай, как приходили некогда к нам, то и китайцы встретят их не так, как встречают ныне.

Вспомним, как шло в Европе дело проповеди христианства, тогда еще повсюду православного.

Проповедники обращались к каждой личности с учением спасения, с учением, которое призывало к жизни с Богом, к жизни, окруженной помощью Церкви, но в то же время непременно требующей личной духовной самостоятельности, личной жизни с Богом. Проповедник не говорил, что верующему незачем молиться самому, потому что за него молится священник. Проповедник не

---

* Римско-католическая пропаганда в Японии началась в VI веке, но жестокие преследования значительно истребили все насажденное миссионерами; однако часть обращенных кое-как сохранила веру и потом составила лучшую опору Римской миссии.

** У англикан, по архимандриту Сергию, при 144 миссионерах всего 8349 человек паствы в Японии.

говорил также, что достаточно *уверовать*, чтобы сразу спастись, и не отнимал у верующего помощи святых, живущих в нашей «воинствующей» Церкви или почивших и отшедших в «торжествующую» небесную Церковь. Духовная жизнь указывалась верующему в обстановке личного усилия, помощи церковной благодати и дисциплины, помощи святых небесной, торжествующей Церкви.

Это и есть *настоящая* христианская жизнь, приобщаясь к которой новообращенный скоро сам видит, чувствует себя в действительной связи с Богом и получает величайшее на земле счастье, от которого уже и сам не захочет отказываться. Более высокие личности в этой обстановке развиваются до святости, может быть, гораздо высшей, нежели была у их первых учителей-миссионеров, и делаются источником *роста*, накопления, развития духовной жизни в своем народе.

Этого мало. Указывая эту *личную* задачу язычнику, проповедник нимало не отрицал его существования как франка, англосакса или славянина. От него не требовалось обращения в грека или римлянина. Не требовалось и рабского подчинения каким-либо силам, находящимся в чужих империях. Православие объединяло верующих в Церковь *местную*, то есть, тем самым, *национальную*. Заботясь о спасении души новообращенного, местная Церковь, между прочим, указывала также на его обязанности в отношении окружающего общества и правительства этого общества. Верующий оставался гражданином своей земли и подданным своего государства. Он присоединялся к *высшей истине*, к истине Божественной и тем самым общечеловеческой. Однако, воспринимая эту истину и живя ею, верующий оставался франком, бриттом, русским, и вся его способность благодетельно работать на пользу людям, естественно, обращалась *прежде всего* на окружающее его франкское или русское общество и государство. Церковь, к которой он присоединялся, составляла часть Вселенской, но во всем, что не противоречило этому, была самостоятельной, местной. Местные люди ее устраивали, они сами решали, что удобнее или необходимее в церковной практике *их народа*. Наконец, эта Церковь и сама трудилась на пользу народа, а стало быть, и его государства. По общему учению Христову, эта Церковь в земных делах подчинялась государству, воздавала кесарю кесарево, и, следовательно, если кесарь умел этим пользоваться, давала ему огромную прибавку силы.

В успехах распространения христианства, таким образом, имели значение два обстоятельства: 1) личная и церковная удовлетворенность духовной жизни каждого обращающегося из язычества;

2) государственно-общественная польза, явно приносимая новой религией.

К христианству присоединялись наиболее чуткие духовно люди, люди *лучшие* в нравственном отношении. Но к христианству присоединялись также и люди наиболее *умные* в отношении политическом и гражданском. Те и другие качества могли соединяться у многих, но люди, способные к управлению своей страной, способные понимать требования разумного и твердого общественно-политического строя, склонялись к христианству, если даже в духовном отношении принадлежали к натурам средней чуткости. И потому-то мы видим, что по всей Европе и России христианство прежде всего воспринималось всем *цветом* наций, людьми и нравственно, и общественно наиболее влиятельными, которые могущественно способствовали быстрому распространению христианства в массах народа.

Это явление было возможно только при Православии, естественным последствием которого является возникновение местных национальных церквей, тесно связанных с данными народами, а между собою объединенных во Вселенской Церкви, только действительно *высшими* началами, для всех церквей обязательными в равной степени и ни одной из них никому в отдельности не порабощавшими.

Совсем иначе приносимо было христианство Дальнему Востоку.

Протестантство не давало ему *церковной жизни*, которой само не имеет, а потому не удовлетворяет личной потребности в спасении и духовной жизни нравственно лучших людей и точно так же способно возбуждать скорее опасения в тех китайцах, японцах и т. д., которые интересуются прежде всего общественным благосостоянием своих народов. Не крепость, а разрыхление общественного строя приносит оно с собой, и если приносит начала просвещения, то с полной неспособностью и даже нежеланием облечь их в местную национальную форму.

Римский католицизм охотно принимает местные национальные формы, но он подавляет верующего совершенно рабской дисциплиной духовенству. В то же время все местные церкви Рима подчинены центральным организациям орденов и особенно папскому престолу, которые имеют *свою* политику и к ней приспособляют интересы местных церквей, а стало быть, и государств. Как это тягостно и вредно для государства и правительства, мы видим даже у себя, в Европе и России. У нас, в старых христианских странах, и то приходится ссориться и воевать с папой, который в интересах *своей* политики жертвует и чужими государственными интересами, и даже местными церковными. Нужно же войти в положение государствен-

ного человека Китая и Японии: может ли он видеть общественно-государственную пользу в поддержании *такой* веры, которая создает *такую* церковь? Совершенно основательно он в ней усмотрит много опасностей и очень мало пользы.

Совершенно иное отношение со стороны всех лучших людей Дальнего Востока могло бы встретить христианство, если бы оно явилось к ним так же, как являлось нам. Тогда, вероятно, и здесь бы скоро все поняли: одни — что они действительно получают *духовную* жизнь с Богом, другие — что общество и государство от этого не только ничего не теряют, но очень многое выигрывают. И тогда очень скоро Китай и Япония в лице, может быть, даже своих императоров стали бы *сами* распространять у себя христианство со всем успехом, какой имеет авторитет лучших *своих* людей в глазах каждого народа. Это, естественно, и в религиозном отношении не было предосудительно, когда русские, еще язычники, говорили: «Если б это не была лучшая вера, ее бы не приняла княгиня Ольга, мудрейшая из людей», или сообщали друг другу: «Кто не крестится — будет не люб князю Владимиру». Еще важнее, когда являются *свои* святые, *свои подвижники*; понятно, что их пример и воздействие для народа более реальны, нежели проповедь чужих людей. Понятно, что постановление *своих,* известных всем и уважаемых епископов охотнее принимается, нежели приказ иностранного пастора во фраке или какого-то мифически отдаленного римского «первосвященника».

Этого-то настоящего православного христианского воздействия доселе еще ждет Дальний Восток. И на ком же лежит обязанность явиться к нему на помощь, как не на России, во всем православном мире имеющей наиболее средств для этого?

IX

Немногие у нас теперь серьезно думают об этих обязанностях, как и вообще о том, чтобы не только хранить свою религиозную основу, но *и жить* ею. По какому-то роковому стечению обстоятельств у нас начинает погружаться в сонное состояние всякая забота об этом. Ничтожнейшие мелкие вопросы и заботы отвлекают русскую мысль от того, что для наций составляет «единое на потребу», то есть от мысли о своем мировом назначении.

Но, может быть, именно столкновение с наступательным движением Дальнего Востока, со всеми связанными с этим осложнениями, быть может, самая *опасность*, открывающаяся со всех

сторон, будет благодетельным толчком, который разбудит Россию и заставит ее вспомнить, в чем ее сила, обязанность и жизнь.

Как и у отдельного человека, столкновение с грозными внешними вопросами для наций служит нередко побуждением и средством к тому самопознанию, без которого они не могут жить достойным образом и в собственной внутренней жизни. Волнения Китая невольно заставляют подумать о связи китайских дел с делами мира мусульманского, с политикой величайших европейских держав, играющих мировую роль, с политикой Америки, которая с каждый десятилетием все более расширяет свои мировые задачи. Россия стоит посреди этого океана народов, волнующегося с отдаленнейшего Востока до отдаленнейшего Запада. Могущественные струи этих народностей и влияние их глубоко проникают в самое тело России, затрагивая на тысячу ладов все интимнейшие наши интересы, материальные и духовные. Нет нам возможности *уклониться* от этих влияний, которые проникают нас насквозь, и мы не можем ни одному из них *подчиниться*, потому что они совершенно различны по своему содержанию и стремлениям. Нет ни одной нации в мире, которая находилась бы в таком сложном положении. И нет из него выхода, кроме одного из двух: или *уничтожиться*, разложиться на составные части, предоставив одни свои области различным европейским странам, другие — миру ислама, третьи — Китаю и Японии, или же *возвыситься над всеми этими сложными, противоречивыми влияниями своим собственным содержанием*, найти в своем *собственном содержании* нечто более высокое, способное над всеми ими господствовать и давать им некоторый тон.

Но если Россия в состоянии будет сделать это *внутри* себя, то тем самым она решает задачу и для всего мира. Она явилась бы тогда передовой нацией будущей объединенной культуры всего земного шара. А в то же время мы не можем решить задачи внутри страны, не участвуя в жизни Европы, ислама, Дальнего Востока, потому что все они сами входят в нашу жизнь и не могут не входить, по историческому составу и жизни нашей Империи.

Таким образом, наше внутреннее развитие неразрывно переплетается с внешним действием по целому свету, и в настоящее время, когда, вдобавок к европейскому захвату всего мира и к оживлению ислама, зашевелился и Дальний Восток, окончательно пробил исторический час, ставящий пред нами дилемму: или сознать себя и выступить как мировая сила со своим собственным содержанием, или уходить со сцены Истории.

А это *собственное содержание*, в конце счета, сводится у нас к *Православию* — как во внутренней жизни, так и во внешней. Им только создается у нас и все наше доброе, и вся наша роль в мире. По забвению его мы распложаем у себя мерзость запустения, а среди других народов превращаемся в ничтожнейших копировщиков чужих созданий... И мы слишком долго уже занимаемся этим «самопонижением», слишком далеко отошли от источника своей силы, почти до полного забвения, где он. Не поможет ли нам хотя *внешнее* дело вспомнить свое *внутреннее* содержание?

Когда человек вспоминает свои *обязанности* в отношении других людей, он через это начинает и сам возвышаться, потому что исполнять обязанности значит *жить* тем, что мы имеем внутренне высокого. А чем мы живем, то и умножаем, и развиваем в себе. То же самое относится и к жизни народов.

Если бы Россия вспомнила свои христианские обязанности на Дальнем Востоке, это было бы одним из тех случаев исполнения внешнего долга, при которых мы ближе вникаем в самих себя и для собственного счастья, для собственного развития попутно делаем, может быть, еще больше, нежели для тех, кому оказываем помощь.

АПОКАЛИПСИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О СУДЬБАХ И КОНЦЕ МИРА

I

Несколько вступительных слов

Выпуская вторично в свет свои соображения об «Апокалипсическом учении о судьбах и конце мира», я ввожу некоторые дополнения, а также исправления опечаток, вкравшихся в первое издание вследствие того, что я не имел возможности держать его корректуры.

В отношении дополнений, относящихся к «трубным гласам» (Апокалипсис, глава 18 и след.), я должен повторить прежнюю оговорку о своем колебании — считать «трубные гласы» материалом для характеристики *всех* эпох мира. Но события при некоторых трубных гласах настолько сходны с действительностью, что я все же решаюсь, с оговорками, ввести их в содержание общей «летописи мира».

Не только в этом, но и во многих других случаях нисколько не выставляю своего понимания смысла Апокалипсиса за нечто несомненное. Я не ученый-исследователь и даже не имел возможности посвятить чтению Апокалипсиса такого многолетнего внимания, при котором позволительно было бы считать свои выводы незыблемыми. Вообще моя беседа с читателями совершенно беспретенциозна. Главная же цель ее не столько дать полное *толкование*, как обратить внимание интересующихся на ту *систему чтения* Апокалипсиса, которая, по моему мнению, может осветить для нас его сложное содержание.

Ожидание конца мира и пришествия антихриста, часто волновавшее христианское человечество, снова наросло в настоящее время. Наряду с ожиданиями прогресса и возрождения жизни часто встречаешь людей, углубленных в таинственные страницы Апокалипсиса, и слышишь рассказы о таинственных видениях, предрека-

ющих конец мира. Немудрено бы это было, если бы такие настроения явились вследствие страшных разгромов России в японской войне или того хаотического, обезумелого междоусобия, которое охватывает нас теперь. Но ожидания конца мира явились гораздо раньше. Их связывают с именем святого Серафима Саровского. Владимир Соловьев выступил со своими «Тремя разговорами», когда у нас по внешности все обстояло благополучно. Да и Соловьев был только передовым выразителем широко разлитого настроения. Еще до японской войны ходили рассказы, со слов разных блаженных и юродивых, о рождении антихриста. Вычислялось даже, сколько ему лет. Несколько позднее предтечею антихриста называли известного гипнотизера и авантюриста Филиппа. За последние два года о близости конца мира нередко говорил столь популярный проповедник, как о. Иоанн Кронштадтский, а за чтением Апокалипсиса можно увидать даже неверующих, но обладающих чуткостью сердца, которая мешает им присоединиться к толпам ликующих по поводу современного «возрождения», облитого кровью и сопровождаемого разрывом всех бескорыстных связей, потерей уважения к святыне религиозной, семейной и общественной.

В такое время и среди таких настроений каждому небесполезно поделиться с интересующимися этим предметом общими заключениями, к которым он пришел при чтении эсхатологических мест Священного Писания.

Но стоит ли вообще углубляться в чтение Апокалипсиса? Есть люди, которые не одобряют этих изысканий. Они ссылаются на слова Спасителя, что нам не дано знать сроки мировой жизни, и находят, что вникать в эсхатологию даже опасно, так как при этом легко впасть в ложные мнения, легко потерять энергию в содействии человеческому благу и т. д.

Говорят также, что Апокалипсис доступен пониманию только людей, достигших особливо высокого состояния своего духовного «я».

Не могу согласиться с этими мнениями без больших оговорок. Трудности понимания Апокалипсиса, пророчеств Даниила и т. д., конечно, неоспоримы. Однако Апокалипсис дан вовсе не для одних пророков. Это таинственное Откровение обращено к совокупности верующих нескольких церквей, то есть ко множеству людей, среди которых были и далеко не безупречные («носишь имя, как будто ты жив, но ты мертв» и т. п.).

А в заключение святой Иоанн Богослов говорит все-таки: «Блажен слушающий и исполняющий слово пророчества сего». Да и Сам Спаситель указывал нам быть внимательными к признакам времени. «Вы же берегитесь, — говорит Он, —вот Я наперед сказал все».

Он даже упрекает тех, которые умеют различать лицо неба и земли, а признаков времени не различают. Итак, я полагаю, что внимание к эсхатологии совершенно обязательно для христианина.

Но понятно, что быть внимательным не значит быть увлекающимся, легкомысленным и субъективным, и именно для избежания субъективности и легковерия в деле столь важном, как предвидение событий мировой жизни и ее конца, следует в эсхатологическом чтении соблюдать все против этого предосторожности.

II

Цели пророчества

В числе их, я полагаю, нужно помнить, что цели пророческих откровений о будущих судьбах мира двояки. Иногда пророчество имеет целью дать нам руководство к *поведению*, и тогда оно всегда понятно. Так, например, Спаситель особенно подробно говорил о событиях, относящихся к разрушению Иерусалима, и все эти пророчества столь ясны, что христиане именно благодаря предостережениям Спасителя могли своевременно спастись от бедствий, постигших их остальных соплеменников при разгроме Иудеи. Иногда, напротив, пророчество столь неясно, что становится понятным только ретроспективно, после того, как мы уже пережили время его исполнения. Так, например, едва ли кто-нибудь из современников апостола Иоанна Богослова мог понять, что гонений на христиан будет именно *десять*. Но через несколько веков, когда уже время гонений отошло в прошлое, легко стало сосчитать, сколько их было. Теперь даже в учебниках считают десять гонений, и нам становятся понятными слова «будете иметь скорбь дней *десять*». Это даже замечательно точное определение, потому что, действительно, правильнее было бы сказать не «десять гонений», а «около десяти гонений», ибо если считать эпоху 250—257 годов за одно гонение, то всех их было *девять*, а если считать по именам императоров — то *одиннадцать*.

Какова же, однако, цель пророчества, которое возможно понять только тогда, когда оно уже исполнилось? Оно, очевидно, имеет целью не предупреждение, не руководство к поведению, а укрепление нашей веры в Бога. Видя на исторических фактах исполнение того, что, хотя бы и не понятно нам, развертывалось перед взором Тайнозрителя на сотни и тысячи лет вперед, мы убеждаемся, что действительно существует Некто Всеведущий, вдохновлявший про-

рока. Такая помощь нашей вере становится тем более необходима, чем дальше отходят люди от времен апостолов, чем легче у нас способен являться вопрос: где же обетования пришествия Его? Особенно важно иметь такую опору к концу времен. Когда придет антихрист и ложные чудеса врага будут ослеплять всех, в среде же святых и «голоса умолкнут» и «пророчество прекратится», — предсказания Апокалипсиса станут драгоценной опорой христианина против невольно одолевающих сомнений. Поэтому-то, думается мне, последние времена и описаны в Апокалипсисе с такими подробностями, тогда как ближайшие исторические эпохи — сравнительно очень кратко и суммарно.

Итак, имея в виду эти две существенно различные цели Откровения, мы не должны смущаться невозможностью понять *теперь* многие места его.

Кое-что в нем дано для *нашего* времени, и эти места понятны. Кое-что дано только для будущего, и такие места бесплодно стремиться разгадать, пока не приспело время, для которого пророчество дано.

Другую необходимую предосторожность против ошибок в эсхатологическом чтении составляет *правильная система этого чтения.*

Обычной основой христианской эсхатологии служат Апокалипсис святого Иоанна Богослова и пророчества Даниила. Но оба источника отличаются всей неудобопонятностью пророческих созерцаний, прикровенностью, символизмом и той особенной образностью, к которой духовное созерцание принуждено прибегнуть в обрисовке предметов, не изобразимых нашими человеческими словами и понятиями и даже образами, в отношении всего, «яже не леть человекам глаголати».

Для преодоления трудностей понимания этих частей пророчеств рекомендуется внимательное изучение *пророческой символики,* чтобы быть способными как бы к расшифровке прикровенных мест. Это действительно необходимо, но я думаю, что никакая расшифровка не поможет, не спасет от ошибок, если мы упустим из виду основное общее правило чтения Священного Писания.

Это правило гласит, что мы никогда не должны объяснять Священного Писания на основании отдельно выхваченных мест его и можем считать правильным лишь то понимание, которое основано на совокупности всего открываемого по данному предмету или вопросу в Священном Писании.

В отношении будущих судеб мира и конца его существует много мест в Священном Писании и помимо Апокалипсиса и пророка Даниила, и эти места нередко способны дать опору в понимании

пророческих созерцаний. Такими опорными пунктами при чтении Апокалипсиса являются пророчества Самого Спасителя в Евангелиях и эсхатологические места посланий апостолов Павла, Петра, Иуды и самого Иоанна. Указания на будущее делаются Спасителем и апостолами уже не в форме символических образов и созерцаний, а в виде прямых фактических сообщений или конкретного исторического повествования. Здесь все ясно и точно, не допускает никаких перетолкований.

При чтении Апокалипсиса я и ставлю правилом объяснять *непонятное* при помощи *понятного* и не допускать никаких толкований, которые вступают в противоречие с ясными словами Спасителя и апостолов.

Эта предосторожность особенно важна по вопросам о хилиазме, судьбах Израиля и Царстве Божием на земле.

III

О семи периодах мировой истории христианства

После этих общих замечаний попытаюсь обрисовать в кратких чертах, как мне представляется история христианского мира в пророческих указаниях.

В смысле пророческой истории будущего нет ни одного источника более полного, чем Апокалипсис. Но в то же время рисуемая им картина наиболее сложна, и ее нельзя понять, мне кажется, если мы вздумаем себе представить Апокалипсис как простое хронологическое изложение будущих событий.

Отчасти эта ошибка есть в известной книжке полковника Бейнингена «Близость второго пришествия Спасителя», вып. 1*.

Он сопоставляет события истории с последовательно взятыми местами Апокалипсиса, выражающими открытие судеб Божиих. Такими местами, как известно, считаются «снятие печатей», «трубные гласы» и т. д. У полковника Бейнингена так и разбирается история: первая печать — это апостолы у язычников, вторая печать — войны Римской империи, третья печать — разные бедствия в империи, голод, чума и т. д., пятая печать — гонение (Галерия) и т. д. Затем идут «трубные звуки». Переселение народов — это первая труба и т. д. После всего начинается сопоставление событий с «чаша-

* Они повторяются и в новой пространной книге его.

ми гнева» Божия, причем первая чаша сопоставляется с явлением Вольтера, вторая чаша — Французская революция и т. д. Пятая чаша приходится на Парижскую коммуну, а шестая — на турецкую войну... Остается еще седьмая чаша, и миру конец... Я не буду останавливаться подробно на исторических сопоставлениях полковника Бейнингена и ограничусь замечанием, что нахожу их большею частью произвольными и неубедительными.

Что касается Апокалипсиса, то я полагаю, что история событий в мире сокрыта или открыта в нем в гораздо более сложно переплетенной картине. Мне кажется несомненным, что Апокалипсис состоит из целого ряда отдельных пророческих созерцаний, охватывающих то одну, то другую сторону событий, иногда возвращаясь к одному и тому же событию по несколько раз. События, открываемые взору Тайнозрителя, происходят то на небе, то на земле, то спускаются в преисподнюю. Для некоторых из них нет хронологии, ибо это не *эволюция* какого-либо процесса, а *состояние* предметов. Там же, где дело касается нашей земной истории, развивающейся эволюционно, хронологическая последовательность проявляется и в созерцаниях святого Иоанна.

Хронологическая последовательность событий проявляется, мне кажется, в нескольких частях Апокалипсиса:

1) в *наставлении семи Асийским церквам*, где цель откровения по преимуществу учительная, имеющая дать верующим руководство к поведению;

2) в повествовании о *снятии печатей* книги, открытой Агнцем: здесь даются краткие указания на характеристические особенности предстоящих (для нас теперь уже во многом прошедших) событий;

3) в последовательности *трубных гласов* ангельских (с 7-й главы), где изложено, кажется, бедственное воздействие духовных сил на здешний мир, попускаемое Богом, хотя трудно с уверенностью сказать, не относится ли это лишь к одной последней эпохе мира;

4) в хронологической последовательности изложена и вообще история *последних времен мира*, в частности излияние семи чаш гнева Божия.

В настоящее время я попытаюсь расположить «трубные гласы» если не по всем, то по некоторым из семи эпох мировой эволюции, в дополнение к наставлению церквам и снятию печатей.

Кроме событий, изложенных хронологически, некоторые наиболее важные эпизоды обрисовываются в отдельных созерцаниях, как-то: явление жены, облеченной в солнце, явление дракона, явление жены прелюбодейной. Для этих эпизодов не указывается ясного хронологического места, и его приходится определять гада-

тельно, по соображениям. С большой подробностью Апокалипсис также останавливается, даже в двух отдельных местах, на последней борьбе антихриста и Христа.

Что касается знаменитой 20-й главы Апокалипсиса, которая нередко понимается как отдельный хронологический момент истории и при этом служит опорой для учения хилиастов, то я полагаю, что она должна в действительности быть признанной за общий повторный, конспективный взгляд на всю ранее изложенную картину мировой борьбы сатаны против Господа Бога. Вслед за этим повторным, конспективным созерцанием идет особое, и уже последнее, созерцание — Нового Иерусалима, подготовленное созерцаниями 19-й главы.

Такова в общем эта сложная, далеко не исчерпанная мною картина, в ряде созерцаний, то захватывающих взаимно части друг друга, то совершенно ускользающих от хронологического определения их места в истории. Однако же, как сказано, для значительной части событий можно уловить хронологическую последовательность, в соответствии с которой история мира, от Пришествия Искупителя до конца времен, несомненно для меня распадается на семь отдельно охарактеризованных эпох.

Их характеризуют, во-первых, наставление церквам, во-вторых, повествование о снятии печатей, в-третьих, быть может, «трубные гласы».

Я должен, однако, прежде всего объяснить, почему считаю наставление семи Асийским церквам за характеристику семи эпох будущего. Обычно главы 2-я и 3-я Апокалипсиса, где изложены эти наставления, считаются только и исключительно наставлениями именно этим семи церквам, составлявшим тогда как бы епархию святого Иоанна Богослова.

Но я никак не могу с этим согласиться.

Конечно, откровение Иоанна Богослова, по прямому смыслу, обращено к этим семи церквам: в Ефесе, Смирне, Пергаме, Фиатире, Сардисе, Филадельфии и Лаодикии... Но почему же только к ним одним? Это было бы непонятно. Уже древнейший из дошедших до нас толкователей, Андрей Кесарийский, замечает: «Много было местных церквей, а посылает только к семи» и в разъяснение этого обстоятельства говорит, что это делается «ради седмеричного числа, означающего таинственное в церквах, повсюду находящихся, и соответственность сего числа настоящей жизни, в которой есть седмеричный период дней» (Толкование на Апокалипсис, слово 1, 1—4).

В 91 году по Р. Х. (год откровения святого Иоанна) было дей-

ствительно множество церквей в Европе, Азии и Африке*. Упоминаемые в Апокалипсисе не были ни главными, ни важнейшими, ни даже имеющими будущее. Правда, Ефес был столицей апостола Иоанна, который здесь же и почил. Но апостол Иоанн знал и другие церкви. Только что перед ссылкой на Патмос, где произошло откровение и где также была Кипрская церковь, святой Иоанн был привозим из Ефеса в Рим (гонение Домициана) и там претерпел свое славное мученичество... Почему же Откровение обращается не к Риму, не к другим важнейшим церквам, а только к Асийским? Разве оно не касается всего христианского мира?

Но несомненно, что Спаситель обращается ко всем христианам. Самое описание небесной обстановки видения показывает, что Христос говорил как Глава Вселенской Церкви. Спаситель изображен посреди семи светильников держащим в руках семь звезд, и эти светильники суть семь церквей и звезды — их ангелы. Ефесской церкви приказывает написать: «Так говорит держащий семь звезд в деснице Своей, ходящий посреди семи золотых светильников...» И далее: «Так говорит имеющий семь духов Божиих и семь звезд...» Несмотря на то что церквей было множество, Спаситель изображается ходящим посреди *семи*. Но так как Спаситель держит в Деснице Своей все церкви, бывшие, сущие и будущие, и ходит посреди них в течение всего существования мира, то мне кажется очевидным, что семь Асийских церквей имеют лишь символическое значение и что в лице их Спаситель обращается ко всей Вселенской Церкви в каких-то семи ее проявлениях и моментах существования.

Это предположение является неустранимо. Известный Оберлен («Пророк Даниил и Апокалипсис святого Иоанна», с. 262) также замечает по этому поводу, что семь Асийских церквей «представляли собою всю Церковь».

Я полагаю, что они представляли и *типы* церковные, и *моменты* ее существования, то есть что Асийские церкви имели типические особенности тех состояний, которые будет переживать Вселенская Церковь за все время своего существования на земле. Таким образом, наставления и предостережения в лице Асийских церквей

* Кроме Асии (включавшей Фригию, Мизию, Карию и Либию) были, например, церкви в Александрии, Антиохии (где впервые явилось слово «христиане»), Армении, особенно в г. Эдессе, в Афинах, Берии, Византии, Вифинии, Галатии, Дамаске, в Эфиопии, Испании (Гвадиха и Эльвира), в Индии (церкви св. Варфоломея), в Иерусалиме (впрочем, рассеянная в 70 г.), в Каппадокии, Корцире, Кесарии, Киликии, на Кипре (куда относился и остров Патмос), Коринфе, Крите, в Ливии, Понте, Паннонии, Парфии, Риме, Синопе, Скифии, Солуне, в Филиппах. В указанных провинциях церкви, конечно, были нередко не менее многочисленны, чем в Асии.

даются для каждого периода существования Вселенской Церкви, каковых периодов и должно поэтому считать *семь*.

Если так, то характеристика, даваемая Откровением каждой из семи Асийских церквей, соответствовавшая, конечно, и состоянию каждой из них в то время, является точно также характеристикой семи последовательных периодов существования Вселенской Церкви на земле и дает как бы краткую летопись этого существования в будущем.

Другой такой же хроникой будущих судеб человечества является книга, запечатанная семью печатями. Здесь мы опять видим указание на семь эпох.

Древнее толкование Андрея, архиепископа Кесарийского, говорит, что под книгою мы разумеем премудрую память Божию, а также глубину Божественных судов, или, как он выражается в другом месте, Божественных судеб. Самые же толкования Андрея Кесарийского в отношении первых печатей прямо соответствуют первым эпохам христианской истории. Так, под первою печатью Мефодий (древнейший толкователь, цитируемый Андреем Кесарийским) разумеет ряд апостолов, вышедших на покорение мира Христовой истине. Вторую печать Андрей применяет ко временам мучеников, в третьей усматривает некоторое отпадение, в четвертой — бедствия, может быть, относящиеся к его собственному времени, в пятой уже предполагает некоторое будущее гонение, которое будет позднее, после его времени, под шестой печатью разумеет переход от гонения ко временам перед пришествием Антихриста, а под седьмой печатью предполагает «окончание земной жизни».

Имея, таким образом, как бы две отдельные хроники мировой жизни от первого Пришествия Христа до второго, мы можем соединить их вместе и тогда получим повествование более подробное.

Третью дополнительную хронику, быть может, дают ангельские трубы, эти громогласно возвещаемые ангелами грядущие бедствия, по-видимому, все относящиеся к области борьбы сатаны против христианского мира.

Другие созерцания Апокалипсиса дают еще более подробностей об отдельных эпизодах этой истории будущего, для нас уже отчасти и прошедшего. Расставить эти эпизоды по соответственным хронологически местам — дело очень нелегкое, и тут возможны разногласия. Тем не менее в Апокалипсисе мы имеем возможность проследить историю христианской Церкви, погруженной в историю человечества и находящейся под воздействием борьбы неба и преисподней, Божественной силы, ведущей людей ко спасению, и сатанинской злобы, увлекающей их в погибель.

IV

Характеристики семи эпох мира, или тысячелетнего царствования Христа на земле

Приступая к попытке охарактеризовать в общих чертах содержание каждой из семи эпох христианской истории мира, я должен оговориться, что совокупность этих эпох считаю историей тысячелетнего царствования Христа на земле.

Как известно, многие ждут тысячелетнего царства Христа на земле как эпохи особой, которая должна наступить после уничтожения антихриста. Я этого мнения не принимаю, во-первых, потому, что оно издревле отвергнуто Церковью, во-вторых, потому, что ни у одного апостола, в эсхатологических местах посланий, нет никакого упоминания о тысячелетии после поражения антихриста и ясно указывается, что второе Пришествие Христа будет и последним. У Самого Спасителя точно так же нет никаких упоминаний о «хилиастическом» тысячелетии — напротив, весьма ясно высказано, что второе Пришествие будет соединено уже с концом мира. Царствие же Божие, или Небесное, наступило, по ясному учению Спасителя, уже 1900 лет назад.

Характеристика развития Царства Божия на земле сделана Спасителем во множестве притч с полнейшей ясностью.

Наконец, и в самом Апокалипсисе глава 20-я, составляющая главную опору ожидателей особенного чувственного тысячелетия, скорее может быть понимаема как общий повторный взгляд Тайнозрителя на все, о чем он говорил раньше.

Андрей Кесарийский, повторяя толкования древнейших времен, говорит прямо: «Тысяча лет есть время от вочеловечения Господня до пришествия Антихриста».

Я и принимаю именно это толкование.

Как же располагаются события мировой жизни за это время, которое называется «тысячелетие» не в арифметическом смысле, а в смысле некоторой «полноты времен», и исторически распадается, по Апокалипсису, на семь различных эпох?

Уже при Спасителе Царствие Божие, или Небесное (что есть одно и то же), приблизилось к людям и наступило для некоторых из них. Это Царствие Божие, которое находится внутри нас, проявляется и внешне, что видим на примере апостолов, увидевших его в силе и славе во время Преображения Господня. Оно существует видимо также и в Церкви, здесь, на земле, и на небесах, что видим в

Апокалипсисе в лице «старцев», которых Господь сделал «царями и первосвященниками». Святые, которых Господу угодно было «прославить», царствуют с Господом на земле среди тех, которые покоряются Христу, то есть сердечно и правильно веруют и по вере живут.

А в то же время Царствие Божие погружено в мировую жизнь, среди остального человечества, в котором действует как закваска, постепенно квасящая тесто, или как сеть, захватывающая рыбу хорошую и дурную, из которой первая оставляется, а вторая выбрасывается вон и т. д.

Вообще Царство Божие, оно же и «тысячелетие», всесторонне обрисовано Спасителем как в виде общего процесса развития, так и в своих отношениях к отдельным личностям. Общий же характер всемирного процесса, в котором созревает Царствие Божие, виден из притчи о пшенице и плевелах. Они оставлены расти вместе до тех пор, пока пшеница не созреет для жатвы, и тогда она будет отобрана в житницы райские, а плевелы выброшены в огонь вечный. Этот совместный рост пшеницы и плевел распадается на семь эпох.

Ни для одной из эпох нельзя установить точных границ, отделяющих ее от предыдущей и последующей. Эпоха выражает собою некоторый преобладающий тип, некоторый дух христианского человечества, который не сразу возникает, не сразу изменяется, и не по всем местностям в одинаковой степени и одновременно. Поэтому в то время когда в одних местах еще продолжается дух прежней эпохи, в других уже развился иной дух. Поэтому эпохи, если брать весь мир, как бы захватывают одна другую и, следовательно, лишь приблизительно могут быть отделены одна от другой по десятилетиям и даже столетиям.

Впрочем, то же самое относится и ко всем другим эпохам культурной или духовной жизни человечества. Никакой точной датой нельзя выразить, когда кончилась эпоха классической культуры, когда возник и кончился дух средних веков и т. д. То же самое должно сказать и о распределении эпох апокалипсических по различным векам всемирной истории.

С этой оговоркой приступаю к определению границ каждой эпохи.

Первая из них— ефесская — охватывает время апостольской проповеди, то есть от времен Спасителя до эпохи гонений на христиан, хотя гонения начались еще при апостолах в 64 году, тогда как Откровение святого Иоанна Богослова дано в 91 году. Высшим конкретным выражением Церкви первого периода была, конечно, Иерусалимская апостольских времен, которая, однако, в 91 году была уже рассеяна из города и укрывалась за Иорданом.

Откровение воздает высокую похвалу этой первой, ефесской, эпохе церковного существования. Замечу, что само название «Ефес» означает «вожделенный», «желательный»... Этот символизм наименований замечается и в других эпохах... К ефесскому периоду должно отнести явление Жены, облеченной в солнце, которую преследовал Дракон. Жена — это Церковь... Под «первой печатью» ефесская эпоха обозначается как победоносная проповедь — «всадник на белом коне. Он вышел, как победоносный, и чтобы победить»... В наставлении к Ефесской церкви Спаситель воздает этой эпохе первенствующей Церкви высокую похвалу между прочим за то, что она умела отличить истинных апостолов от ложных и ненавидит еретиков. Однако Откровение уже делает церкви упрек за то, что она «оставила первую любовь свою». Надо полагать, это относится к утрате того духа, при котором у верующих все было общее, не только сердце и вера, но и имущество, и не было среди них ни бедных, ни богатых, как гласят Деяния.

«Итак, — говорит Господь, — вспомни, откуда ты ниспал, и покайся, и твори прежние дела твои, а если не так, то скоро приду к тебе и сдвину светильник твой с места»...

Эта угроза осуществилась в следующем периоде — смирнском, эпохе гонений...

Эта эпоха началась для иных мест раньше, чем раздался предостерегающий голос Апокалипсиса. Собственно Иерусалимская церковь была потревожена еще при разрушении Иерусалима в 70 году. Но она при этом не пострадала, а только разбежалась за Иордан. Там христиане продолжали существовать в церковном единении, имели своих епископов. Потом, когда Иерусалим снова стал заселяться, христиане, конечно, были и в нем, до окончательного разрушения его в 130 году, когда император Адриан даже переименовал Иерусалим в Элию Капитолину и поставил храм Юпитеру на месте иудейского святилища. Это, собственно, и правильнее считать водворением мерзости запустения* на месте святе, а не постановку мечети Омара, как определяет полковник Бейнинген.

Как бы то ни было, «светильник» Иерусалимской церкви был «сдвинут с места». Она надолго утратила влияние, и даже патриархия была здесь основана лишь в 451 году.

---

* Один из читателей, очень достопочтенное духовное лицо, делает мне возражение против этого понимания «мерзости запустения». По его мнению, «мерзость запустения на месте святе» означает павшее недостойное и неверующее священство. Признак кончины века составляет появление такого священства... Не беря на себя обсуждение этого вопроса, считаю небесполезным упомянуть о таком толковании для размышления читателей.

Как сказано выше, к первому периоду относится начало видения о жене, облеченной в солнце, но продолжение и конец его переходит не только во вторую, а даже в третью эпоху. Жена эта, по древнейшему толкованию, означает Церковь. Сатана во время крестной смерти Спасителя был поражен. В это время произошла на Небе борьба, и дракон (сатана) был низвержен на землю, где в ярости хотел уничтожить порождение жены, облеченной в солнце, то есть, по толкованию Андрея Кесарийского, спасающихся верующих*.

Но дитя жены было взято на небо, а сама она улетела в пустыню, то есть в среду языческих народов, где ей дано было укрываться. Змий пытается погубить ее, пустив вдогонку реку, но земля поглотила воду. По толкованию Оберлена, это относится к нашествию варваров, которые должны были уничтожить Церковь, укрывшуюся среди римских владений. Но земля, то есть народ, поглотила воду, впитала в себя варваров, и змий в сильной ярости начал измышлять другие способы борьбы с «прочими от семени» жены.

Этот эпизод, начавшись в первую эпоху, оканчивается в третью. Первая же апокалипсическая эпоха продолжается всего несколько десятков лет, не более сотни.

Вторая эпоха — смирнская, по самому своему символическому названию, выражает нечто погребальное. Она осуществила угрозу Божию, выраженную в первой эпохе, и огнем гонения очистила «ниспавшую» с недолгой высоты Церковь.

Под второй печатью указано, что этой эпохе дано было снять мир с земли, и чтобы убивали друг друга**. А в слове Божием к Смирнской церкви упоминается, что на христиан будет злословие тех, которые называют себя иудеями, но на самом деле составляют «сборище сатанинское». Известно, что клеветы евреев были причиною первого гонения, да и всегда возбуждали римлян против христиан. Название иудеев «сборищем сатанинским», быть может, показывает, что они в этом случае действовали как орудие борьбы дракона против жены, облеченной в солнце.

---

* О первой трубе сказано: «Первый Ангел вострубил, и сделались град и огонь, смешанные с кровию, и пали на землю; и третья часть дерев сгорела, и вся трава зеленая сгорела». Не смею решать отношения этого к борьбе, происшедшей на небе. Андрей Кесарийский считает это относящимся исключительно к последним временам.

** «Вторый Ангел вострубил, и как бы большая гора, пылающая огнем, низверглась в море; и третья часть моря сделалась кровью». Это, быть может, означает кровавые гонения. «Море» символически часто означает вообще человечество.

Слово Божие к Смирнской церкви, то есть к христианам второй эпохи, увещевает их, однако, не бояться того, что им предстоит потерпеть в темницах и гонениях, и предупреждает, что скорбь будет только «дней десять»... Это последнее выражение, как я упомянул выше, должно связать с десятью гонениями на христиан*.

В самом начале смирнской эпохи исполнилось и пророчество Спасителя относительно разрушения Иерусалима и храма в 70 году, причем христиане, благодаря своей внимательности к указаниям Спасителя, заблаговременно избежали гибели...

Эта тяжкая очистительная эпоха продолжалась приблизительно до времен Константина Великого, то есть более 200 лет. Она замечательна тем, что Слово Божие не делает Смирнской церкви ни единого упрека, но только говорит: «Знаю твою скорбь» — и обещает «побеждающему» дать «венец жизни», так что он «не увидит второй смерти». По толкованию Андрея Кесарийского, это означает, что «побеждающие» не будут подлежать второму Суду. В самом Апокалипсисе (глава 7) мы потом видим на небесах перед Престолом и Агнцем людей в белых одеждах и с пальмовыми ветвями, и ангел объяснил Тайнозрителю, что это «те, которые пришли от великой скорби»... Все они еще до второго Пришествия Спасителя «пребывают перед Престолом Бога и служат Ему день и ночь в храме Его»...

Первые две эпохи обрисованы в Апокалипсисе настолько ясно, что легко узнаются. Но третья эпоха понимается труднее.

Третья эпоха— Пергамской церкви — обрисована прежде всего тем, что Церковь живет там, «где престол сатаны», и это ставится ей извиняющим вины обстоятельством. Что это значит? Церковь и прежде укрывалась «в пустыне», среди язычников, где тоже властвовал сатана. Но должно думать, что пока это было простым убежищем среди людей, хотя бы и нехристиан, то само по себе не составляло никаких испытаний, не давало ни заслуг, ни греха. Это не ставилось и смягчающим обстоятельством.

Но в пергамскую эпоху, стало быть, произошло какое-то серьезное изменение условий, которое столь усложнило положение Цер-

* Гонения происходили: 1) при Нероне в 64 году; 2) при Домициане в 91 году; 3) при Траяне в 98 году; 4) при Марке Аврелии в 177 году; 5) при Септимии Севере в 202 году; 6) при Деции в 250 году, после которого без перерыва продолжалось гонение императора Галла в 252 году; 7) при Валериане в 257 году; 8) при Аврелиане в 275 году; 9) при Диоклетиане в 303 году и 10) при Максимине в 311 году. Гонений обычно считается десять. Так и выходит, если считать время Деция и Галла за одно. Если же считать их за два гонения (потому что все-таки это два разных императора), то гонений было одиннадцать. Если же счесть весь период 250—257 годов за одно непрерывное гонение, то их было всего 9. Точнее всего сказать — «около десяти».

кви, что Христос ставит ей в особую похвалу то, что она все-таки и в этом положении содержит Его имя и не отреклась от веры.

Я полагаю, все это означает, что в пергамскую эпоху Церковь уже осела «в пустыне» прочно, стала уже господствующей, государственной Церковью. Это ее поставило в самом центре того мирского интереса и житейского попечения, в котором сатана укрепляет свой престол. Тогда понятно, что сохранение верности Христу в столь сложном и трудном положении составляет большую заслугу, за которую Церкви и воздается похвала.

Однако за это время Церкви делаются и многочисленные упреки за присутствие разных ересей, причем Господь говорит, что Он Сам придет и сразится с еретиками мечом уст Своих... Когда употребляется такое выражение, это всегда означает, что меч уст Господних победит. Поэтому пергамская эпоха несомненно должна быть считаема также эпохою Вселенских Соборов, победивших ереси.

Но хотя истина и победила в третью эпоху, таинственный голос при снятии третьей печати, говорит: «Хиникс пшеницы за динарий, и три хиникса ячменя за динарий; елея же и вина не повреждай...» Думаю, это означает в первой половине фразы появление крайнего неравенства духовного достоинства в людях. Во второй же части фразы дается, без сомнения, наставление сохранять благодатные таинства, по всей вероятности — Евхаристию и священство. Нельзя не отметить, что в награду «побеждающему» в эту эпоху Господь обещает дать вкушать «манну небесную», что, по толкованию Андрея Кесарийского, означает Святое Причастие. Сверх того побеждающему дается «белый камень», на котором написано новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто его получил...

Не упорствуя в своем предположении, думаю, что «белый камень» должен означать святость, а новое имя, никому не известное, кроме получившего его, означает некоторый переход Церкви к «невидимому» состоянию. То есть можно заключить, что со времени превращения Церкви в государственную стало уже внешне «невидимым», «неизвестным», кто к ней действительно принадлежит, так что лишь сам получивший таинственное «новое имя» чувствует, что он действительно Христов. О множестве же других видимых членов Церкви уже невозможно судить, кто они такие: христиане или нет, идут ли ко спасению или не думают об этом?

Какова продолжительность пергамской эпохи? Полагаю, что приблизительно с Константина Великого она тянется до того времени, как христианские государства начинают явно торжествовать над язычниками, ибо последнее обстоятельство указано как характеристический признак следующей, четвертой эпохи. К третьему периоду,

вероятно, относится и тот эпизод, что дракон пустил воду, как реку, за убегающей женой. Это, по Оберлену, нашествие варваров на Западную Европу, но, быть может, еще лучше бы означало нашествие магометанских народов, которые несравненно сильнее угрожали жене, нежели варвары времен переселения народов.

Под третьей ангельской трубой указано ниспадение с неба великой звезды «полынь», которая напоила горечью третью часть вод, и от вкушения этих вод умерли многие. «Звезда» означает всегда некоторую великую силой личность, сатану, ангела или человека. В данном случае это может быть пророк Магомет, нанесший первый тяжкий удар христианству.

В общей сложности пергамская эпоха охватывает приблизительно времена Византийского государства, а в Западной Европе — эпоху Карла Великого и его монархии.

С тех пор как Церковь разбилась по разным государствам и народам, неодинаково успешно выполнявшим обязанности и миссию христианского государства, периоды особенно трудно разграничиваются по разным местам, но в одних местах кончаются раньше, в других позже, захватывая один другой. Приблизительно третью эпоху можно считать очень продолжительной, от IV века почти до XIV, то есть совпадающей с так называемыми средними веками истории.

Четвертая эпоха— Фиатирской церкви — охватывает преимущественно Новую историю с XIII до XIV веков. Откровение говорит, что церковное дело этого времени проявляет и любовь, и веру, и даже что последние дела его больше первых. Но Христос также упрекает эту эпоху в ересях и развращенности, характеризуемой в жене Иезавели, именующей себя пророчицей. Упоминает также Апокалипсис о «глубинах сатанинских», проявляющихся в каких-то учениях. Быть может, под этим должно разуметь антихристианские веяния, которыми ознаменовала себя эпоха Возрождения наряду с успехами науки и мысли. А быть может, под этим понимаются развращенные ереси, которые связывают с орденом тамплиеров и с масонством. Места эти вообще из очень темных в Апокалипсисе.

Четвертая ангельская труба отмечает помрачение третьей части солнца, луны и звезд. Этот символ обычно означает высшие учащие чины Церкви. И, конечно, фиатирская эпоха представляет это явление весьма выпукло.

Наставление же, даваемое в эту эпоху Церкви, по-видимому, предостерегает против искания «новшеств», как бы напоминая, что раскрытие Истины уже закончено раньше, так что дальше в этом отношении идти некуда. Такой смысл, по-видимому, имеют слова: «Только то, что имеете, держите, пока приду». Может быть, по-

пытки нового изъяснения христианства в то время или с того времени становятся уже опасным обманом «сатанинских глубин»... Если так, то к этому времени может относиться окончание 12-й главы Апокалипсиса о действиях дракона, который, не успев погубить жену рекою, «пошел вступить в брань с остальными от семени ее».

Однако же в общей сложности четвертая — фиатирская — эпоха служит сильно делу Божию, так что Апокалипсис обещает ей «власть над язычниками», которых она будет пасти «жезлом железным», то есть очень властно и авторитетно. Это действительно составляет черту христианского государства с XV века, когда Европа завладела постепенно всеми языческими странами, обращая их народы в христианство и властвуя над ними. Это эпоха железа и крови, и под «четвертою печатью» Апокалипсиса обозначено появление «коня бледного», всадник которого — смерть, и за ним следует ад, так что четвертая часть земли подверглась умерщвлению мечом, голодом, морем и зверями земными. Опустошения этой эпохи среди самих христианских государств известны из истории, да и язычники, хотя и сокрушались, «как сосуды глиняные», также отвечали жестокими опустошениями христианских стран.

Где провести приблизительный конец четвертой, фиатирской, эпохи?

Быть может, разгадки этого следует искать в России и Русской Церкви.

Россия родилась в третью эпоху и принимала оживленное участие в четвертой. В ней особенно типично развилось христианское государство именно с консервативным оттенком фиатирской эпохи, как бы усвоив наставление: только то, что имеете, — держите, пока приду. Это был типичный девиз русской веры с начала Руси и до недавнего времени. России было также дано видное участие в пасении язычников жезлом железным, и долго они сокрушались перед нею именно, как сосуды глиняные... Думается, что, применительно к русской истории конец четвертого периода можно считать около XIX века, а продолжительность всей эпохи — в пять столетий.

Наше время, кажется, уже несомненно вышло из фиатирской эпохи. Шестую же, филадельфийскую, мы еще, очевидно, не переживали. Таким образом, наше время должно быть отнесено к пятой эпохе.

Пятый период — Сардийской церкви — принадлежит вообще к печальным. Сардийская церковь даже символически, по названию своему, напоминает тщетные надежды людей на всемогущество бо-

гатства, так как апокалипсический Сардис — это именно древние Сарды знаменитого царя Креза. Апокалиптическая характеристика этой эпохи как бы подставляет зеркало с отражением нашего псевдохристианского лика. «Знаю твои дела, — говорит Господь, — ты носишь имя, будто жив, но ты мертв». Действительно, весь мир теперь только носит имя христианского, но нигде противоположность между именем жизни «Святой Руси», «Православия» и т. д. и полной мертвенностью веры не поражает нас до такой степени, как в современной России.

Господь не находит для сардийского периода никакого утешения. Он только увещевает покаяться и угрожает найти на развратную эпоху «как тать»: «И ты не узнаешь, в который час найду на тебя»...

Лишь «несколько человек» в Сардисе, по Апокалипсису, «не осквернили одежд своих», и Господь обещает их одеть святостью («белыми одеждами») .

Это эпоха такого падения, что души умерших (под пятой печатью) уже находят своевременным последний Суд над миром... Но долготерпение Божие еще не истощилось, и душам сказано, чтобы успокоились на малое время, «пока и сотрудники их и братья их, которые будут убиты... дополнят число».

Действительно, с сардийской эпохой христианский мир еще не покончен. В нем еще кроются великие силы для возрождения, которое и достается на долю следующей за нами филадельфийской эпохи.

Прежде чем перейти к шестой эпохе мировой жизни, необходимо слегка остановиться на двух отдельных эпизодах созерцания Тайнозрителя. Это именно появление зверя и появление жены любодейной.

К какому времени должно отнести «звериное» проявление? Полагаю, что созерцание Апокалипсиса в этом случае должно дополнить эсхатологическими местами посланий апостола Иоанна и апостола Павла. Последний говорит, что пораженный Спасителем сатана задумал некоторую «тайну беззакония», которая уже во времена апостола Павла была «в действии», но появлению антихриста в полной силе мешает нечто «удерживающее», или некто «Держай». Полное осуществление антихриста было тогда еще невозможно, хотя частные «антихристы» были уже и тогда, как заявляет апостол Иоанн. Но то появление зверя антихриста и помогающего ему зверя — лжепророка, о котором говорят 13-я и отчасти 11-я глава Апокалипсиса, относится, очевидно, к уже совсем последним временам, к седьмой (лаодикийской) эпохе. В наше время антихрист, вечно готовый родиться, вечно существующий в потенции, едва ли отмечается Апокалипсисом.

Но что касается жены любодейной, то весьма возможно, что ее появление должно быть приурочено к пятой эпохе.

Что такое жена любодейная, эта изменница Богу, любодействующая с царями земными? Оберлен очень убедительно доказывает, что это не что иное, *как павшая Церковь*... Он не приурочивает этого образа ни к какой частной церкви, то есть, например, к Римской, как любят делать другие протестанты. По Оберлену, в истории Церкви всегда сосуществуют два элемента: чистая и светлая Невеста Христова, которая никого не любит, кроме своего Небесного Жениха, и всегда верна Ему, и любодеица, которая «обмирщилась», изменяет Христу для мира, любодействует с царями земными... Поэтому Оберлен не указывает никакого частного момента появления жены любодейной.

Мне кажется, возможно, однако, и иное толкование. В Апокалипсисе (17-я глава) явление жены любодейной скорее происходит как бы в некоторый определенный момент, и уж во всяком случае Тайнозритель увидел ее «в пустыне», то есть в то время, когда Церковь укрылась в среду язычников, — значит, не в первую эпоху. Да, вдумываясь во все первые четыре эпохи, трудно предположить момент ее появления в одну из них. Даже аналогии с Иезавелью четвертой эпохи жена любодейная не представляет. Та просто развратница и играет роль пророчицы. Жена любодейная, во-первых, изменница, во-вторых, представляет какое-то спокойное, животное падение из-за низших благ земных. Но явление ее очень возможно предположить в пятую эпоху, если только жена любодейная есть действительно павшая Церковь.

Однако я не уверен, чтобы это была Церковь. Древнейшие толкователи Апокалипсиса, компилируемые Андреем Кесарийским, считают жену любодейную некоторым Царством. В самом Апокалипсисе она называется «городом, царствующим над царями земными». Но если это царство, то, очевидно, такое, которое было раньше очень тесно связано с Богом, с Христом, наподобие Церкви. Иначе предание себя не Богу, а благам земным во всяком случае не было бы «изменою», не было бы «прелюбодейством». Прелюбодеянием обозначается в Библии поведение израильского народа, но никак не Персидского или какого иного царства, никогда и не вступавших с Господом в обручение Завета. Прелюбодеицей является у пророков «дева Израиля», но не «дщерь Вавилонская».

Если принять во внимание все это, то, скорее всего, можно представить себе, что жена любодейная есть не кто иной, как Россия, изменившая Богу. Ни одна нация не сливала так своего гражданско-политического бытия с церковным, как Россия. Только древ-

ний Израиль представляет с нею в этом аналогию, ибо даже и Византия несла в себе наследство политического учреждения — Древнего Рима, а Россия, подобно Израилю, родилась вместе с обручением Господу.

Если это печальное предположение верно, то и суд над великой любодейкой, и ее уничтожение царями, вассалами антихриста, — все это должно исторически быть относимо к судьбам России. Впрочем, это судьбы, еще предстоящие в будущем, так как относятся к седьмой эпохе. Появление же России в качестве жены любодейной (если только это она) должно в этом случае отнести как раз к нашей, пятой, эпохе.

Если «трубные звуки» могут быть относимы к характеристике мировых эпох, то пятая труба (соответствующая сардийской эпохе) показывает в наше время чрезвычайный *разгул адских сил*. Некоторая звезда, спавшая с неба, отворила, сказано там, кладезь бездны, из омраченного дыма которой вышла страшная, фантастических форм саранча, мучающая уязвлениями людей, которые не имеют на себе печати Божией. Под этой саранчой Андрей Кесарийский (хотя относящий все это к концу мира) разумеет «лукавых демонов», причем власы женские означают сладострастие и возбуждение к блудодеянию, зубы львиные — убийственность и ядовитость, а брони железные — жестокосердие. Уязвление этой саранчи, подобное скорпиону, крайне мучает людей, не имеющих печати Божией... «В те дни люди будут искать смерти, но не найдут ее»... Сам Царь бездны Аполлион, или Аваддон-губитель направляет эту саранчу, и мучение от нее будет продолжаться таинственный срок — «пять месяцев», что, конечно, нельзя понимать буквально.

Шестая эпоха— филадельфийская. Как ни пала пятая, сардийская, эпоха, с ней не кончается мировая миссия христианства. Оно должно еще иметь эпоху великого подъема духа, почти небывалого, ибо шестой, филадельфийской, церкви Христос в Апокалипсисе не делает ни одного упрека, а дает только похвалы. Этого не удостоилась даже первая эпоха, а только вторая (мученическая) и шестая, которая и по символическому значению слова «Филадельфия» означает «братская любовь».

В эту эпоху Церковь будет численно невелика — «немного имеешь силы», сказано в Апокалипсисе, — но крепко сохранит слово Христа, и в награду за это перед ней «преклонятся» евреи. Замечательно это место. «Вот, — говорит Господь, — Я сделаю, что из сатанинского сборища, из тех, которые говорят о себе, что они Иудеи, но не суть таковы, а лгут, — вот Я, сделаю то, что они придут и поклонятся пред ногами твоими, и познают, что Я возлюбил тебя...»

Другими словами, должно полагать, что именно в филадельфийскую эпоху последует обращение Израиля ко Христу, о чем так положительно говорит апостол Павел. В 7-й главе Апокалипсиса отмечено отдельное видение, которое происходит после того, как снята шестая печать и до снятия седьмой печати, то есть, стало быть, относится к филадельфийской эпохе. В этом видении кладется печать на челах рабов Божиих изо всех колен израилевых. Отсюда можно видеть, что иудеи, называемые в этом месте «сатанинским сборищем», играли вообще какую-то роль в деле сатаны. Побежденные великой нравственной силою Филадельфийской церкви, они обращаются ко Христу, но в этнографическом смысле не поголовно, а лишь те, которые запечатлены печатью Божией. Придут, сказано, «из сборища», а не все «сборище». Отмечаю это обстоятельство в опровержение тех, которые (как и полковник Бейнинген) готовы встретить власть иудеев над миром как некоторое благо и исполнение пророчеств. Это ошибка.

Не один Апокалипсис, а Сам Христос в Евангелии говорил иудеям: «Если бы вы были дети Авраама, то дела Авраамовы делали бы...» Но «вы делаете дела отца вашего... ваш отец диавол, и вы хотите исполнять похоти отца вашего» (Ин. 8, 39, 41, 44). «Не тот иудей, — говорит апостол Павел, — кто *таков* по наружности...» (Рим. 2, 28). И хотя апостол Павел говорит: «и так весь Израиль спасется» (Рим. 11, 26), однако он же объясняет в 9-й главе того же послания: «но, не то, чтобы слово Божие не сбылось. Ибо не все те израильтяне, которые от Израиля... Не плотские дети суть дети Божии; но дети обетования признаются за семя...» (Рим. 9, 6, 8).

Итак, в филадельфийскую эпоху, полагаю, произойдет спасение так именуемого всего Израиля, то есть того, который есть истинный Израиль и выйдет из «сборища сатанинского»,

Вместе с тем Господь, в награду Филадельфийской церкви, обещает сохранить ее от «годины искушения», которое придет на всю вселенную. Это уже канун окончания мировой жизни, и Спаситель говорит Филадельфийской церкви: «Се, гряду скоро, держи, что имеешь».

В Филадельфийской церкви, надо думать, сохранится до конца мира чистая Невеста Христова. Но, вероятно, большинство именуемых «христиан» будет падать все ниже, так как мир переходит в седьмую эпоху, лаодикийскую, которую Господь с отвращением «изблюет из уст Своих».

Само собою, что о долговременности филадельфийской эпохи теперь нет возможности делать никаких соображений. Но после нее наступает последняя — седьмая эпоха.

Седьмая— эпоха лаодикийская. На характеристике этой эпохи не останавливаюсь. Она самая печальная изо всех и закончится величайшими бедствиями, которые подробно описаны в Апокалипсисе. Закончится она пришествием антихриста и его недолговременным царствованием. Затем уже наступит конец мира.

По вопросу о конце мира существует большое разногласие: как понимать этот конец? Многие полагают, что это лишь промежуточное «тысячелетнее царство» Христа на земле. Свое мнение о «тысячелетии» я выразил выше.

V

О численных сроках конца мира и пришествия Антихриста

Я начал беседу с тех ожиданий близкого конца мира, которые теперь распространяются среди христиан. Как решить вопрос о правильности этих ожиданий? Много ли времени осталось жить миру, и стоит ли еще нам заботиться о поддержании христианской миссии, а тем более о поддержании христианского государства?

Многие толкователи Апокалипсиса решают, что конец мира очень близок. Оберлен в 1830-х годах не надеялся уже больше, чем на 200 лет мировой жизни. Таково же мнение Вл. Соловьева. Полковник Бейнинген посредством расшифровки «пророческой азбуки» определяет конец миру в 1932 году.

Мне кажется, что все эти вычисления и предположения очень субъективны, даже тогда, когда субъективизм облекается наружно в математическую форму вычислений полковника Бейнингена.

Я думаю, что мы не знаем *сроков.* Можно думать, что из семи эпох мира четыре уже прошли, одна идет, а две еще остались впереди. Но сколько составит лет, веков или тысяч лет течение пятой, шестой и седьмой эпох, мы не можем знать. Продолжительность эпох, судя по прошлому, весьма неодинакова. Первая не имела и сотни лет. Третья захватила целое тысячелетие. Сколько протянется пятая, сколько потребуется филадельфийской эпохе для спасения всех, еще подлежащих спасению? Да и нашей эпохе (если она точно пятая), несмотря на ее греховность: указано: «Бодрствуй и утверждай прочее близкое к смерти», значит, и пятой эпохе указывается деятельность, которая, вероятно, и подготовит возможность появления светлой филадельфийской эпохи. Стало быть, мы обязаны во

всяком случае работать, а сколько времени — это, я полагаю, зависит не от заранее предопределенного срока, как бы навязанного нам, а от успешности нашей работы. Чем более усердно мы работаем, чем больше спасаем людей, тем больше срок, ибо мир кончится, думаю я, тогда лишь, когда уже никто не захочет быть с Богом и идти ко спасению*.

В 7-й главе Апокалипсиса сказано: Ангел, имеющий у себя печать Божию, воскликнул к ангелам, имеющим «вредить земле и морю»: «Не делайте вреда ни земле, ни морю, ни деревам, доколе не положим печати на челах рабов Божиих»...

Сколько же времени потребуется на это? Не сказано. Апокалипсис открывает общий ход исторического процесса от времен Спасителя до конца мира и указывает число периодов эволюции, которую за это время предстоит совершить Церкви и миру, но вычисления времени, которое суждено прожить миру в течение этой эволюции, мне кажется, не имеют для себя никакой опоры в предсказаниях Священного Писания.

У Спасителя указаны общие *признаки* наступления конца мира, но в отношении хронологическом содержится, во-первых, очень непонятная фраза: «Не прейдет род сей, как все сие будет», а засим положительное заявление: «О дне же том и часе никто не знает, ни ангелы небесные, а только Отец Мой един». Не определяя срока, Спаситель, однако, указывал *всегда* его ожидать: «Бодрствуйте, молитесь, ибо не знаете, когда наступит это время». Наступит оно *неожиданно*, но предусматривать его должно, наблюдая зрелость мира для кончины: «От смоковницы возьмите подобие — когда ветви ее становятся мягки и пускают листья, то знаете, что близко лето».

Те же наставления всегда *ожидать* конца, но без обозначения «времен и сроков», содержатся у апостола Павла: «Сами вы достоверно знаете, что день Господен придет, как тать ночью». «Ибо когда будут говорить: мир и безопасность, тогда внезапно постигнет их пагуба». Апостол Петр напоминает, что у Господа «один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день», и повторяет: «Придет же день Господень, как тать ночью»...

Все апостолы указывают, подобно Спасителю, некоторые при-

---

* По поводу этого места один уважаемый священник задает мне вопрос: полагаю ли я, что вопрос идет о *количестве* спасающихся, или задачи христианской эпохи состоят в достижении высокого *состояния* святости? Я не решаюсь остановиться на очень твердом ответе. Мне кажется наиболее вероятным, что и количество и качество здесь довольно тесно связаны. Однако заданный мне вопрос — для размышления читателей.

знаки явления антихриста и второго Пришествия Господа, но совершенно отрицают определение сроков. Указания Апокалипсиса делаются в выражениях очень неопределенных. Их стараются разгадать, но, думается, не для того пророчество излагается в столь понятном виде, чтобы позволить разгадку.

Во всяком случае, мы видим, что конца мира ждали уже во времена апостолов. Святой Иоанн Богослов писал: «Дети! последнее время. И как вы слышали, что придет антихрист, и теперь появилось много антихристов, то мы и познаём из того, что последнее время» (1 Ин. 2, 18). Апостол Павел по поводу браков говорит: «Я вам сказываю, братья: время уже коротко, так что имеющие жен должны быть, как не имеющие...», «ибо проходит образ мира сего» (1 Кор. 7, 29, 31).

Ожидания конца мира были столь напряженны у христиан тех времен, что сами апостолы должны были увещевать верующих не преувеличивать близости конца. В этом отношении апостол Павел в Послании к солунянам дает замечательные указания условий, при которых наступит конец мира и которые при нем еще не назрели. Быть может, именно для указания еще долгого пути и был дан Апокалипсис, который хотя и говорит: «Время близко» и: «Ей, гряду скоро», но самым содержанием раскрываемой картины будущего поясняет относительность этой «близости».

Ожидания конца мира и впоследствии повторялись, каждый раз оказываясь ошибочными.

Под такое же сомнение ставлю я и современные ожидания. Во всяком случае, мне кажется, что такие люди, как Оберлен и Вл. Соловьев, в своих попытках узнать время конца стоят на более правильной почве, чем полковник Бейнинген. Они основываются не на цифровых вычислениях, а на оценке *духовно-нравственного* состояния человечества. Справедливы или нет их ожидания близкого конца, но, мне кажется, именно такой способ предвидения указан Спасителем. «Возьмите пример от смоковницы», то есть, полагаю я, наблюдайте духовно-нравственную эволюцию мира, и когда увидите признаки, то знайте, что время близко.

Сам я за это не берусь в настоящих строках. Но небесполезно представить себе общую картину мировой истории с точки зрения развития дела Божия. Она, мне кажется, такова.

Господь Бог послал в мир Спасителя, Который, действием Духа Святого, воздвиг человечество к спасению. Сила Божественной благодати дана человечеству для созидания из себя Церкви, Невесты Христовой, в которой в течение известного времени должны соединиться со Христом все, которые могут быть спасены.

С другой стороны, силы зла, Древнего Змия, также напрягались в борьбе против Бога в той же среде человечества, отстаивая свое господство. Для этого силы зла выдвинули некоторую «тайну беззакония», вступившую в действие уже во времена апостолов.

И вот в человечестве идет борьба добра и зла. Она представляет эволюционный процесс, которого отдельные фазисы указаны в Апокалипсисе, но *продолжительность* этих физисов, а стало быть и общий срок жизни мира, не указаны. Эти сроки, думаю я, и не *предназначены* Богом в смысле чего-либо насильственного, неизбежного, а предопределены только в смысле предусмотрения Божия.

Должно вспомнить учение апостола Павла о предопределении. Господом все предопределено, но только в том смысле, что Он всеведущ, и то, что предузнал, то и предопределил.

Обычный разум, которым обладают люди и в еще большей степени ангелы и демоны, может предвидеть только то, что составляет логический вывод из положения дел и соотношения сил. Но в отношении действия свободной води такой логикой нельзя ничего предвидеть. Вот почему Сатана, например, не знает, успеет ли он погубить искушаемого им святого. Если бы Сатана знал наверное, что не успеет в своих усилиях, он бы, вероятно, не стал понапрасну тратить сил. Но он этого не знает. Он только видит, что по содержанию душевных сил этот человек может пасть, и даже иногда кажется, что непременно должен пасть. Но у искушаемого есть порывы свободной воли в направлении к добру или злу, и уж действия их Сатана никак не может предвидеть. Только Божественный Разум знает все это, не логическим умозаключением, а прямым всеведением, созерцанием самой картины будущего, еще не нарисованной, подобно тому, как мы созерцаем картину прошедшего...

Вот по этому Своему всеведению Господь знает весь будущий ход борьбы добра и зла, только потому предопределяет спасение одних и гибель других.

В мировом процессе борьбы добра и зла огромна роль свободы человека к добру и злу. От нее зависит успешность действия того и другого, а потому и продолжительность сроков той или иной стадии борьбы, в результате же, следовательно, — и общий срок мировой эволюции.

Апостол Павел говорит солунянам, что день Господень не придет, пока не явится отступление и не объявится человек греха, сын погибели (антихрист), которого явление ныне чем-то задерживается и который явится, как только это «удерживающее» будет «отнято от среды». Когда же это удерживающее отнимется, дав возможность тайне беззакония взять верх? Мне кажется, это может слу-

читься всегда. Уже во времена апостолов считали возможным пришествие антихриста, но с тех пор прошло 1900 лет, а его все нет, хотя частные «антихристы», противники Христа, были и девятнадцать веков назад. Сам Тайнозритель считал возможным, что уже «последнее время». И однако «последнего времени» *тогда* еще не наступило. Времена и сроки сокрыты от самих ангелов. Даже «Сын Человеческий», поскольку он был человек, не мог этого знать. Все это объясняется, мне кажется, только тем, что в действительности сроки зависят от напряжения свободной воли человека к добру и злу. В воле Господа — чтобы спаслось возможно больше людей, и вот, быть может, стремление свободной воли человека к Богу и есть то «удерживающее», которое не дает явиться Антихристу. Есть объяснение, что «удерживающее» — это действие Святого Духа. Но действие Святого Духа и не отнимется от среды, пока не явится отступление от свободного влечения человека к Богу.

Такое действие свободной воли *могло бы* произойти и во времена апостолов. Если бы по предвидению Божию оказалось, что спастись, быть с Богом, желает лишь немногочисленная группа верующих первенствующей Церкви, то «удерживающее» было бы отнято тогда же и конец мира наступил бы немедленно. Антихрист действительный быстро вырос бы из какого-нибудь из мелких антихристов той эпохи. Поэтому Спаситель и апостолы предупреждали христиан быть наготове. Но само это предупреждение вызвало новые порывы свободной воли к созданию Тела Христова, и, предвидя еще великое множество способных к спасению, Господь не отнимал «удерживающее» от «среды».

Так было при апостолах, так было и потом, так останется навсегда. Антихрист *всегда* готов явиться, как только его *пустят* сами же люди. Настоящее время, например, имеет множество признаков конца века, и правы нравственно те, которые предупреждают нас: «Дети! последнее время»... Эти времена действительно последние, но собственно по характеру, по напряжению силы зла и по ослаблению стремления людей к Богу. А «последние ли» эти времена по сроку, хронологически? Этого, мне кажется, нельзя знать. Думается, что если бы свободная воля людей воспрянула снова, хотя бы пораженная гнусным видом мерзости запустения, и устремилась бы снова к Богу, то антихрист, уже совсем готовый войти в наши двери, был бы снова отброшен в свою бездну... до более благоприятных условий.

Итак я думаю, что *сроков не положено*. Они зависят от нас, людей, от свободной наклонности к добру или злу, к Богу или сатане.

В определении продолжительности каждого периода и всего срока мировой жизни участвуют три элемента. Из них два постоянных и один переменный. Сатана в каждую минуту готов завладеть миром и выпустить для этого всегда готового антихриста. Другой элемент — спасительная благодать Божия — точно так же всегда, независимо от сроков, готова защитить нас. Обе эти силы противоположны по целям и стремлениям, одинаковы по определенности и постоянству напряжения в своих целях и стремлениях. Но есть третий элемент — сам человек. Напряжение его свободной воли искать Бога или сатану есть величина переменная. Ее-то действие и решает вопрос о продолжительности сроков. Они Господом Богом предусмотрены, и в этом смысле предопределено как Божественное действие благодати, так и допущение злу. Но все это предусмотрено и предопределено лишь в зависимости от человеческой свободной воли, которую Господь не насилует ни в какую сторону.

Это обстоятельство — *зависимость сроков от нас самих* — и есть, мне кажется, причина того, что сроки нам не открыты. Знание их связывало бы нашу свободную волю различными соображениями — «еще не скоро» или «все равно ничего не поделаешь». Между тем нужно, чтобы наше делание или неделание обусловливалось не такими соображениями, а свободным исканием добра и зла, свободным желанием *быть с Богом* или наоборот — с сатаной.

С этой точки зрения для христианина нужно не численное предусмотрение сроков, а различение духовно-нравственной зрелости добра и зла для того, чтобы бороться за добро против зла и созидать дело Божие в соответствии с состоянием мира. В этом смысле различение лица времени нужно и полезно. Мне кажется, что только в этом смысле оно и указано нам Спасителем. В этом же смысле и в Апокалипсисе сказано: «Блажен соблюдающий слова пророчества книги сей».

ПРИМЕЧАНИЯ

Что такое Отечество?

Публичное чтение, имевшее место 3 апреля 1907 года в Историческом музее. Работа напечатана издательством «Верность» протоиерея Иоанна Восторгова, одного из лидеров Русской монархической партии, отдельной брошюрой под № 82 в Москве в 1907 году.

О свободе

Статья напечатана в журнале Русского народного союза им. Михаила Архангела «Прямой путь» (1914, № 1, 3, 5).

Личность, общество и Церковь

Работа напечатана в журнале «Богословский вестник» (1903, № 10) отдельным оттиском — в том же году в Сергиевом Посаде, а также в V выпуске «Религиозно-философской библиотеки» Новоселова (Вышний Волочек, 1904). Переиздание — в Сергиевом Посаде (1913) и в «Религиозно-философской библиотеке» Новоселова.

Христианство и политика

Работа напечатана издательством «Верность» протоиерея Иоанна Восторгова в 1906 году.

Государственность и религия

Работа напечатана издательством «Верность» протоиерея Иоанна Восторгова (1906, № 16).

Самодержавие и народное представительство

Сообщение, сделанное 18 октября 1907 года в Русском монархическом собрании. Работа была первоначально напечатана в газете «Московские ведомости» (1907, № 250, 251), в том же году — в типографии Императорского Московского университета.

О недостатках конституции 1906 года

Сообщения, сделанные в 1907 году: 4 июня — в санкт-петербургском «Клубе умеренных и правых» и 15 июля — в Русском монархическом собрании в Москве. Работа напечатана в типографии Императорского Московского университета в 1907 году.

К реформе обновленной России

Сборник издан в Москве в 1912 году. Составлен из статей, печатавшихся в 1909–1911 годах в газете «Московские ведомости», в бытность Л. А. Тихомирова редактором-издателем этого печатного органа. В нашей книге из этого сборника печатаются несколько статей.

К вопросу об общественной деятельности учащейся молодежи

Мемориал напечатан Центральным бюро Всероссийского союза русских учащихся в книгоиздательстве «Верность» протоиерея Иоанна Восторгова под № 60 в 1907 году.

Законы о печати

Статья первоначально печаталась в газете «Россия», а затем вышла отдельной брошюрой в Санкт-Петербурге в 1909 году.

Царский суд в России

Работа первоначально печаталась в газете «Московские ведомости», а затем была издана отдельной брошюрой в типографии Императорского Московского университета в 1899 году.

Земля и фабрика. К вопросу об экономической политике

Работа первоначально печаталась в газете «Московские ведомости», а затем была издана отдельной брошюрой в типографии Императорского Московского университета в 1899 году.

Вопросы экономической политики

Работа первоначально печаталась в газете «Московские ведомости», а затем была издана отдельной брошюрой в типографии Императорского Московского университета в 1900 году.

Рабочий вопрос и русские идеалы

Работа напечатана в типографии Императорского Московского университета в 1902 году.

Рабочие и государство

Статья первоначально печаталась в газете «Россия», а затем вышла отдельной брошюрой в Санкт-Петербурге в 1908 году.

Альтруизм и христианская любовь

Статья первоначально печаталась в газете «Московские ведомости» в 1892 году, затем вышла в VI выпуске «Религиозно-философской библиотеки» Новоселова (Вышний Волочек, 1905). Далее было еще два издания — в 1906 и 1915 годах.

Запросы жизни и наше церковное управление

Работа первоначально печаталась в газете «Московские ведомости» в 1902 году, а затем была издана отдельной брошюрой в типографии Императорского Московского университета в 1903 году.

Современное положение приходского вопроса

Сообщение, сделанное 12 января 1907 года перед приходской комиссией Русского монархического собрания в Москве в 1907 году. Печаталось в газете «Московские ведомости» (1907, № 12–17), затем издано отдельной брошюрой в типографии Императорского Московского университета в 1907 году.

О смысле войны

Работа первоначально печаталась в газете «Московские ведомости», а затем была издана отдельной брошюрой в типографии Императорского Московского университета в 1904 году.

Христианские задачи России и Дальний Восток

Работа первоначально печаталась в газете «Московские ведомости», а затем была издана отдельной брошюрой в типографии Императорского Московского университета в 1900 году.

Апокалипсическое учение о судьбах и конце мира

Исследование первоначально было напечатано в журнале «Христианин» (1907, № 9), затем выпущено отдельной брошюрой в Сергиевом Посаде в 1907 году.

Содержание

Тихомиров Лев Александрович

Апология Веры и Монархии

Редактор М. Б. Смолин
Дизайн М. Ю. Зайцев
Корректор Г. А. Островская
Компьютерная верстка Е. Л. Кудиновой

Сдано в набор 15.11.98. Подписано в печать 05.01.99.
Гарнитура «Таймс ЕТ». Формат 60x90/16. Усл. печ. л. 30. Тираж 2000 экз.
Заказ 396

Лицензия ЛР № 0407000 от 05.01.95
Издательство журнала «Москва». 121918, Москва, ГСП-2, ул. Арбат, 20
Тел. (095) 291-83-91, 291-71-10. Факс (095) 291-07-32.

АО „Астра семь"
121019, Москва, Филипповский пер., 13.

В серии **«Пути русского имперского сознания»** вышли следующие книги:

Лев Тихомиров
КРИТИКА ДЕМОКРАТИИ

Демократия, принесшая столько крови и всевозможных потрясений христианскому миру, с момента своего появления в новое время, в XVIII веке, требует объяснения своего феномена.

Лев Тихомиров, столь долго замалчиваемый, а в период новой русской Смуты конца XX века все более привлекающий к себе и к своим работам внимание читающей русской публики, много писал о демократии, предупреждая о ее разрушительных свойствах. Хорошо изучив революционную ее часть в период своего участия в народовольческом движении и будучи в эмиграции во Франции многолетним наблюдателем власти либеральной демократии, Лев Тихомиров был убежден, что, кроме демократии, «нет ни одной формы правления, в которой воздействие народных желаний на текущие дела было бы так безнадежно пресечено». Сравнивая фактические основы демократии с тем, что декларировалось при ее возникновении, Л. А. Тихомиров утверждал, что видит практически полную их несоответственность. Практика демократии, как правило, оказывается абсолютно противоположна теории, так как самих демократов не устраивают ни волеизъявления граждан, ни представительные учреждения. Они не стесняются руководить, направлять и даже создавать волю своего в теории «самодержавного» народа-суверена.

Развейте социальные миражи демократии, призывает Лев Тихомиров, и народы не захотят ее иметь. «Если нам суждено жить, — пишет он, — мы должны искать иных путей».

УКРАИНСКИЙ СЕПАРАТИЗМ В РОССИИ. ИДЕОЛОГИЯ РАСКОЛА

Выдающийся русский юрист П. Е. Казанский писал в 1912 году: «Мы живем в удивительное время, когда создаются искусственные государства, искусственные народы и искусственные языки».

Мы, в свою очередь, можем сказать, что живем в не менее удивительное время, когда старые исторические фикции снова возвращаются из небытия. Крупнейшей из них является «украинофильство», пытающееся расчленить общерусское тело, вычленив из него малоруссов, самоопределив их как неизвестных истории «украинцев».

Откуда же появились «украинцы» и «Украина» на месте исторических названий «малоросс» и «Малороссия»? Где исторические корни украинофильского сепаратизма? Что в этой проблеме историческая правда и что — украинофильская пропаганда? На все эти вопросы дает ответы сборник «Украинский сепаратизм в России. Идеология раскола». В сборнике представлены работы крупнейших исследователей «украинофильства», борцов за русское национальное единство — князя А. М. Волконского «Историческая правда и украинофильская пропаганда»; А. Царинного «Украинское движение»; исторический и филологический анализ идеологических установок «украинофильства» — в статьях профессоров П. М. Богаевского, И. А. Линниченко, Т. Д. Флоринского и других ученых.

Н. И. Черняев

МИСТИКА, ИДЕАЛЫ И ПОЭЗИЯ РУССКОГО САМОДЕРЖАВИЯ

Оригинальнейший консервативный писатель Российской империи Николай Иванович Черняев (1853—1910) писал: «Только те русские могут не быть монархистами, которые не умеют думать самостоятельно, плохо знают историю своей родины и принимают на веру политические доктрины Запада». В своих работах Н. И. Черняев писал не только о русском самодержавии, но и о монархизме Древнего Востока, и о византийском империализме. Его внимание привлекали все виды монархии, он считал важнейшей задачей сравнительное изучение русских монархических начал и оснований иноземных монархий.

Л. А. Тихомиров

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВЫ ИСТОРИИ
(2-е издание)

Книга выдающегося русского мыслителя Льва Александровича Тихомирова (1852—1923) уникальна по своему содержанию. Впервые человеческая история проанализирована в полном объеме и с религиозной точки зрения. В книге показано возникновение и логическое развитие в человеческих обществах религиозных движений, взаимная связь и преемственность религиозных идей разных времен, которые то исчезают с исторической сцены, то появляются вновь, надевая новые личины. Написанная в 1913—1918 годах книга Л. А. Тихомирова значительно дополняет наше знание о нем как философе и историке религии.

В. Ф. Иванов

РУССКАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ И МАСОНСТВО: ОТ ПЕТРА ПЕРВОГО ДО НАШИХ ДНЕЙ (2-е издание)

Книга крупнейшего русского исследователя масонства Василия Федоровича Иванова — это книга «борьбы и гнева». Она охватывает весь исторический период деятельности масонской организации в России.

Исследуя идейное и политическое влияние масонства на русское общество, В. Ф. Иванов на огромном историческом материале показывает разрушительную деятельность в России этого тайного ордена.

Нигде в Европе общество не последовало за этим течением с той безусловной верой, как это сделала русская интеллигенция: «История русской интеллигенции за 200 последних лет стала историей масонства».

Изданная в Харбине в 1934 году тиражом несколько сотен экземпляров, книга никогда более не переиздавалась и стала библиографической редкостью.

В серии **«Пути русского имперского сознания»**
в 1999 году выйдут:

М. О. Меньшиков
ПИСЬМА К РУССКОЙ НАЦИИ

Книга составлена из лучших статей, выбранных из многочисленных фолиантов «Писем к ближним» Михаила Осиповича Меньшикова (1859—1918). На протяжении многих лет (с 1901 по 1917 год) являясь ведущим политическим публицистом самой влиятельной русской газеты «Новое время», М. О. Меньшиков был рупором идей русского национализма. Будучи теоретиком национального пути, М. О. Меньшиков был идеологом и организатором «Всероссийского национального союза» — первой чисто националистической русской организации. Целью союза, по формулировке М. О. Меньшикова, являлось «восстановление русской национальности не только как главенствующей, но и государственно-творческой». Выдающийся публицист, идеолог национального возрождения, которым зачитывалась вся Россия, был расстрелян большевиками в 1918 году.

Профессор П. Е. Казанский
ВЛАСТЬ ВСЕРОССИЙСКОГО ИМПЕРАТОРА

Эта книга не имеет аналогов в русской литературе. Ее автор, один из крупнейших юристов Российской Империи, специалист по международному праву с мировым именем, профессор и декан юридического факультета Императорского Новороссийского университета Петр Евгеньевич Казанский (1866—1947) смог синтезировать в ней взгляды юристов и политиков самых разных политических убеждений в единую теорию Русского Самодержавия, отбросив у каждого то, что являлось политической накипью и не согласовывалось со взглядом на Власть Всероссийского Императора, выраженную в Основных Законах и традициях русского народа.

Профессор П. Е. Казанский совершил труднейший научный подвиг, на который до него не решался ни один русский юрист, — исследовать сущность Власти Всероссийского Императора во всем ее объеме. Первое издание книги было осуществлено в Одессе в 1913 году.

В русской литературе есть только одна книга, которую можно поставить рядом с «Властью Всероссийского Императора», — это книга Льва Тихомирова «Монархическая Государственность». Эти две книги, как два величайших столпа философии русской государственности, должны быть настольными у всякого любящего и изучающего русскую государственность.


ЭК




2010084834